

«Det liberale dilemma»

– en resirkulert og oppstanden tese.

Kristian Egil Batta Torheim



Mastergradsoppgave i filosofi ved IFIKK

Veileder: Arne Johan Vetlesen

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2009

Innhold

INNHold	2
1. INNLEDNING - SKJERVHEIM ANNO 2008	6
2. «DET LIBERALE DILEMMA» - KONVENSJONELT PERSPEKTIV	8
2.1 PATERNALISMEEKSEMPLER	9
2.1.1 <i>Den konvensjonelle tolkningen</i>	11
Håvard Nilsen: «Når det liberale blir autoritært»	11
Cathrine Holst: «Det liberale dilemma?»	12
Jan Inge Sørbo: «Liberal intoleranse»	12
Torben Hviid Nielsen: «Det statsliberale dilemma»	13
Svein Tuastad: «Misoppfatninger om liberalismen»	14
2.1.2 <i>Min lesning av paternalismeeeksempel</i>	14
2.2 OPPSUMMERING	20
3. SEKULARISMEDEBATTEN ANNO 2008	22
3.1 RANA-BØLGEN – EN SEKULARISMEDEBATT SOM GIKK AV SKINNENE	23
3.2 SKJERVHEIM INN I DEBATTEN	24
3.3 RANAS BIDRAG	25
3.3.1 <i>Hovedpåstand: degradering av religiøse meninger i det offentlige rom</i>	26
3.3.2 <i>Ranas prinsipielle ønske</i>	27
3.4 SKJERVHEIM KOMMENTERT I PANELDEBATTEN	28
«Toleransens intoleranse»	29
3.5 OPPSUMMERING	32

4.	«DET LIBERALE DILEMMA» - EKSPLISITT HEGELIANSK PERSPEKTIV	34
4.1	PATERNALISMEEKSEMPEL SOM UBESTEMT EKSEMPEL.....	34
4.2	RELIGIONSFRIHETSEKSEMPEL	35
4.2.1	<i>Formal og substansiell frihet</i>	36
4.2.2	<i>Totalitet</i>	38
	Madsens akrobatikk.....	40
4.2.3	<i>Refleksivitet versus lukning</i>	42
	«Overstandpunkt».....	44
	Antinomier som grunnlag for refleksivitet	45
5.	SEKULARISMEDEBATTEN, ETT SKRITT VIDERE	51
5.1	MANGEL PÅ «ELEVERT DEBATT».....	51
5.2	DET LIBERALE HEGEMONI	53
5.3	SEKULARISME OG KOMPLETTE LIVSSTILER.....	59
5.3.1	<i>«Moderat sekulær nasjon»</i>	59
5.3.2	<i>Komplette livsstiler</i>	60
5.4	DET LIBERALE HEGEMONIS TOTALITET	62
5.5	RELIGIØSITET I ET OFFENTLIG ORDSKIFTE	63
	Habermas' krav til religiøst motiverte politiske ytringer.....	64
6.	SKJERVHEIM TIL ORDE.....	69
6.1	KRITISK DIALEKTIKK	69
	Positiv dialektikk	70
	Negativ dialektikk	71
	Endelige subjekt, evig pluralitet	72

En liten kommentar om dømmekraft.....	73
Sørbøs «karsk toleranse» og «såra toleranse»	74
Kritisk dialektikk, det liberale dilemma og to illustrerende case	75
6.2 SKJERVHEIM OPPSUMMERT PÅ SEKULARISMEDEBATTEN	76
6.3 AVSLUTTENDE ORD	79
KILDELISTE.....	80

Takk til veileder Arne Johan Vetlesen.

For utvisning av stor viljestyrke til å
engasjere deg i stadig nye forslag, for
utallige tilbakemeldinger, og for mange
uvurderlige og spissede utlegninger om
Hegel.

Takk, Bell.

For all tid, tålmodighet, kjærlighet og støtte.
Og for ytterligere tålmodighet.

Til Csilla Kristiane, som kom til verden idet oppgaven tok sin endelige form.

Måtte jeg klare å unngå Stefan Fischers fallgruver når du vokser opp.

1. Innledning - Skjervheim anno 2008

Hans Skjervheims essay «Det liberale dilemma» (Skjervheim 1968) ble i sin tid skrevet for å gi rom for en kritisk tradisjon i det politiske sentrum, i en tid Skjervheim oppfattet sentrum som truet av dogmatiske marxister til venstre og enfoldige liberalister til høyre. Essayets tittel har siden blitt en frase for de som føler seg kallet til å bære videre prinsippene fra den franske revolusjon. Det har blitt en frase som skal minne en på at den liberale posisjonen er vanskelig å nå, eller vanskelig å holde. Nøyaktig hva som er vanskelig, nøyaktig hvilke posisjoner som er vanskelig å holde, og hva årsaken er til at det som er vanskelig vedvarer, har gått i glemmeboka. I dag husker vi mest Skjervheim som positivismekritiker – det liberale dilemma var kanskje bare en øvelse han gjorde i sin venstreorienterte tid? Frasen «Det liberale dilemma» har i alle fall startet å leve sitt eget liv.

Og nå har Skjervheims det liberale dilemma igjen blitt aktualisert. I en paneldebatt arrangert av Aftenposten på Litteraturhuset i fjor vår om sekularisme i Norge ble Skjervheim ført eksplisitt inn av panelistene, til forsvar for motstridende posisjoner. Foranledningen for debatten, Mohammad Usman Ranas prisvinnende kronikk «Den sekulære ekstremismen», adresserte dagens liberale hegemoni som en urimelig hindring for verdikonservative stemmer i det offentlige ordsiftet. Debattens selverklærte våpendragere for det liberale hegemoni kontrasterte hegemoniet opp mot verdinihilisme og reaksjonære styreset, og plasserte Rana i antiliberalt selskap. Jeg vil la fjorårets debatt være en inngangsport til Skjervheims opprinnelige innsikt og advarsel.

Gangen i oppgaven er som følger: Jeg vil først lede oppmerksomheten til Skjervheims essay, gjøre leseren kjent med de oftest siterte passasjer (som kommer fra det såkalte paternalismeeeksemplet). Jeg vil med det introdusere den konvensjonelle tolkningen av det liberale dilemma, og i samme delkapittel gjøre en første skissering av min lesning av Skjervheims advarsel. Deretter, i del 3, presenterer jeg Ranas prinsipielle posisjon og skisserer sekularismedebattens omfattetthet, og ser så på hvordan Skjervheim blir trekt inn i sekularismedebatten. Jeg vil presentere og drøfte både lekmannsfortolkninger og akademiske fortolkninger og anvendelser av det liberale dilemma – blant annet en analyse av frasen «toleransens intoleranse». Jeg viser så hvordan den konvensjonelle lesningen tilbyr en lite

konstruktiv vei videre i debatten. I del 4 vender jeg så tilbake til Skjervheims opprinnelige essay, for å forklare hans religionsfrihetseksempel. Det er først her Skjervheim bringer på banen sitt tungt fargede dialektiske perspektiv, derfor vil jeg først her gjøre leseren utførlig kjent med begrepene formal og substansiell frihet, Hegels totalitetsanalyse, og refleksivitet. Jeg vil da gjøre meg ferdig med den konvensjonelle tolkningen, og endelig angi hva den eventuelt har fanget inn av Skjervheims opprinnelige innsikt. Her vil jeg argumentere for at det sterkt hegelianske, dialektiske begrepsapparatet som Skjervheim drar på, er uvurderlig for å forstå hva hans advarsel i «Det liberale dilemma» går ut på. Når Skjervheims religionsfrihetseksempel er tilstrekkelig belyst, vil jeg trekke på de konklusjoner i del 5, der jeg vender tilbake til sekularismedebattens mer prinsipielle sider. Her blir flere av Ranas ønsker til en moderat sekulær stat drøftet. Især vil jeg vise anvendeligheten av Skjervheims innsikter fra religionsfrihetseksempel på Ranas ønske om muligheten for å leve ut en såkalt komplett livsstil – og her vil Hegels totalitetsanalyse spille en sentral rolle. Jeg vender så en siste gang, i del 6, tilbake til Skjervheim, for å belyse hans egen positive teori, den kritiske dialektikken. Det blir i denne utlegningen vi vil få endelig svar på om Rana er berettiget i å bruke Skjervheim som alliert i sekularismedebatten. Jeg vil avslutte oppgaven med å påpeke hvilke type problemstillinger Skjervheims liberale dilemma angir løsninger på, og hvilke som vil vedvare, i spørsmål som angår religionsfriheten.

Denne oppgaven gjør et forsøk på å hente tilbake frasen «det liberale dilemma» – i så måte er det også en restituering av Skjervheim som dagsaktuell, politisk filosof. Og mye av Skjervheims tapte innsikt finnes i hans totalitetsanalyse, og vektlegging av behovet for refleksivitet. Dette har smittet over i oppgavens form. Som jeg har antydnet over, så hopper oppgavens fokus mellom Skjervheim og sekularismedebatten. I tillegg til at dette på ett vis er en rolig progresjon – jeg utvider gradvis perspektivet, i stedet for å legge en komplett teori i fanget på leseren – så er det noen innsikter som best lar seg forklare når jeg kan vise til helhetsbilder av foreløpige teoretiske påpekninger anvendt i en analyse av debatten. Jeg har forsøkt å skrive inn pekere når jeg gjør disse hoppene. Jeg håper leseren klarer hoppe med meg.

2. «Det liberale dilemma» - konvensjonelt perspektiv

«Når dei liberale prinsippa vert sette absolutt, forvandlar det heile seg til absolutt illiberalitet.» (Skjervheim 1968, s.15)

Som vi kunne bevitne i fjorårets sekularismedebatt, henter både Mohammad Usman Rana og Trond Giske inn Skjervheim og hans essay «Det liberale dilemma», på hver sin side. Sitatet over er den mest kjente setningen fra essayet. Setningen har fått en dagligdags betydning i retning av at liberale prinsipper må ha sine grenser, for ikke å falle for egen tyngde. Det er denne betydningen Giske trekker på når han hevder at «det Skjervheim sier er at et genuint liberalt regime er nødt å sette grenser for sin liberalitet for å opprettholde det liberale system» (Aftenposten.no 2008, v.46:38)¹. Mot denne standardforståelsen hevder Rana at «det [Skjervheim] faktisk mener er at når de liberale prinsippene blir absolutte må ikke det føre til at man ikke tolererer verdikonservative meninger» (Aftenposten.no 2008, v.21:10). Sagt annerledes: en liberal offentlighet må også kunne huse religiøst konservative stemmer; et tolerant samfunn må ikke opptre intolerant mot verdikonservative. Har en av dem mer rett enn den andre i sin bruk av Skjervheim? Har en eller begge brukt en frase fra Skjervheim kun som fyndord? Jeg lar Skjervheim selv komme til orde, og trekker så ut det jeg mener er Skjervheims opprinnelige innsikt.

Essayet «Det liberale dilemma» (Skjervheim 1968, s.11-30) formidler på sine tjue tettpakkede sider en advarsel til arvtagerne av den franske revolusjons liberale prinsipper mot et liberalistisk hybris, det Skjervheim kaller å innta et overstandpunkt. Skjervheim presenterer det liberale dilemma gjennom to eksempler, ett knyttet til paternalisme og ett knyttet til religionsfrihet. Det gjengitte sitatet over er hentet fra oppsummeringen av paternalismeeksemplet, og det er også dette sitatet Rana parafraserer i sin innledning. I

¹ En kommentar til denne type referanse (som vil bli brukt hyppig - især i delen som tar for seg selve religionsfientlighetsdebatten): Debatten fra Litteraturhuset er tilgjengelig, tilnærmet uredigert, på aftenposten.no's web-tv (som referert til i kildelisten). «v.21:10» viser til at det refererte segmentet starter 21 minutter og 10 sekunder ut i sendingen, og er standard Harvard-referanse til web-tv.

utgangspunktet virker advarselen lett tilgjengelig – en skal vokte seg mot å gjøre de liberale prinsippene (frihet, likhet, brorskap) til absolutte prinsipper, de må begrenses for ikke å bli totalitære. Hvis ikke kan en ende opp som jakobiner, som «i fridomen, brorskapen og toleransen sitt navn giljotinerte motstandarane» av de samme prinsipper (Skjervheim 1968, s.15). Denne forståelsen blir også styrket av Skjervheims egen omtale av det liberale standpunkts forhold til den franske revolusjon og de liberale prinsippene, «ein meiner å unngå det jakobinske dilemmaet ved ikkje å vera for ekstrem, ein må moderera det heile» (Skjervheim 1968, s.17).

Foreløpig virker det dermed som både Giske og Rana er berettiget i sine respektive henvisninger til Skjervheim. Giskes påstand om at liberaliteten må ha sine grenser virker å være i tråd med at en ikke kan tillate alt i liberalitetens navn. Samtidig kan Rana bruke Skjervheim som en advarsel mot å bli kneblet – liberaleren må ikke «giljotinere» sin motstander. Min påstand er at disse lesningene av Skjervheim ikke fanger opp dybden i de siterte passasjer, de vaker kun i vannspeilet av det Skjervheim selv advarer mot. For å forklare, la meg først gjøre en undersøkelse av paternalismeeksemplet, der det kjente sitatet altså er hentet fra.

2.1 Paternalismeeksemplet

Hva mener Skjervheim når han skriver «*når dei liberale prinsippa vert sette absolutt, forvandlar det heile seg til absolutt illiberalitet*»? Sitatet er avslutningen på hans første eksempel på det liberale dilemmaet, som strekker seg over første fjerdedel av essayet. Her presenterer Skjervheim oss for Stefan Fischer, humanist, elsket familiefar og hovedperson i H. C. Branners skuespill «Thermopylæ» fra 1958. Det er Stefans «holdning til sine medmenneske» (Skjervheim 1968, s.11) som for Skjervheim skal fungere som inngangsport til det liberale dilemma. Og hvilken holdning er det? Den humanistiske og liberale Stefan hevder alles fulle frihet under hans tak, og forventer kun at når de har blitt gitt friheten til å finne seg selv så skal de også være lykkelige. Men i stedet for å omslutte hans liberale prinsipper blir den ene sønnen nazist, den andre marxist, og datteren lever ut et promiskuøst bohemliv for så å ende i et ytterst konvensjonelt ekteskap.

Friheten Stefan gir sine barn er det Skjervheim kaller formal. Skjervheim går ikke i dybden på hva det formale utgjør før i sitt neste, eksplisitt hegelianske, eksempel rundt religionsfrihet – derfor venter også jeg med å gå i dybden her.² Foreløpig forklarer Skjervheim «formal frihet» ved å presisere at den er formal fordi den ikke sier noe om *hva* barna skal gjøre, hva som skal realiseres, «*det* vert ståande ope» (Skjervheim 1968, s.14). Men for Stefan er denne formale friheten mer enn rent formalt, hans oppgave i livet «vert nemleg å kjempe for at den formale fridomen skal kunne verkeleggjerast. Dette gjev meining til hans handlingar, ikkje minst fordi han òg står med front mot ei gamal illiberal holdning» (Skjervheim 1968, s.14). Mens barna kun får repetert at formal frihet er viktig uten at det angis et konkret innhold, så har Stefan «funne seg sjølv som den som stadig må understreka» viktigheten av individuell frihet. (Så langt om den formale frihet.) Samtidig beskrives Stefan som paternalistisk: «alle skal vera frie og glade, men alle skal vera det på hans premissar» (Skjervheim 1968, s.14). Han forbeholder seg alltid retten til å vurdere hva barnas standpunkt betyr, i forhold til sitt eget ideologiske fundament, sitt eget rammeverk. Stefan «godtek og tolererer alt, så lenge det ikkje er i strid med hans fundamentale standpunkt. [...] Men hans mest fundamentale standpunkt, og den ramma han har definert, står utanfor all diskusjon» (Skjervheim 1968, s.15).

Skjervheim påpeker at de liberale prinsippene i en slik situasjon ikke lenger fungerer liberalt. De fungerer tvert i mot som «maktmiddel som stadig sikrar at Stefan har herredøme i situasjonen» (Skjervheim 1968, s.15). Og han oppsummerer eksemplet med den infame (og noe tvetydige) setningen «Dette er det eg meiner med det liberale dilemmaet: *når dei liberale prinsippa vert sette absolutt, forvandlar det heile seg til absolutt illiberalitet.*»

² Skjervheim holder igjen for ikke å overvelde mottakerne – essayet var opprinnelig en forelesning for Det norske studentersamfund. Jeg velger å vente med å presisere «formal frihet» til etter at den konvensjonelle tolkningen er presentert – en tolkning som selv ikke er sensitiv til en hegeliansk klangbunn. Det eksplisitt hegelianske vil ikke bli presentert før i Religionsfrihetseksemplet, del 4.2 og utover.

2.1.1 Den konvensjonelle tolkningen

En utbredt tolkning av Skjervheims poeng i «Det liberale dilemma» tar utgangspunkt i paternalismeeksemplet, og angir en spesifikk lesning av frasen «vert sette absolutt». Dette har vi kunnet se de siste årene i spaltene til Nytt Norsk Tidsskrift – et tidsskrift Skjervheim i sin tid var med på å skipe. I tidsskriftet har Håvard Nilsen (Nilsen 2006), Cathrine Holst (Holst 2006), Skjervheim-biograf Jan Inge Sørbo³ (Sørbo 2002a) (Sørbo 2006), Torben Hviid Nielsen (Nielsen 2005), og Svein Tuastad (Tuastad 2006) (Tuastad 2007), lagt fram og anvendt hver sin respektive forståelse av Skjervheims «Det liberale dilemma». Og til tross for stor bredde i anvendelsen, finnes det noen konstanter.

Håvard Nilsen: «Når det liberale blir autoritært»

Håvard Nilsen ga med sin artikkel «Når det liberale blir autoritært» (Nilsen 2006), startskuddet til det som skulle bli en lengre meningsbrytning. I artikkelen anvender han Skjervheim som port inn til en lengre idéhistorisk presentasjon av liberalismens mange ansikter, og yter Skjervheim stor honnør ved å angi essayets kontekst grundig. Men selve presentasjonen av Skjervheims lærdom kommer i korte trekk. Stefan Fischer blir presentert som «en liberaler med toleransen som grunnprinsipp», og sønnenes opprør blir forstått «åpenbart som reaksjoner på den faderlige toleransen, som er av det repressive slaget».⁴ Nilsen konkluderer at advarselen fra Skjervheim er rettet mot «den typen tolerant paternalisme» som Stefan Fischer utviser: «Faren begrenser deres frihet, ikke ved tvang, heller ikke ved forbud eller vold, *men ved å vedlikeholde et bånd av avhengighet* – han lar ikke sønnene frigjøre seg, han er fornøyd med at de er avhengige av ham» (Nilsen 2006, s.61-62). Stefans makt over barna er hos Nilsen et uttrykk for en bevisst strategi. Og viktigst

³ Sørbo skiller seg ut med sin tolkning, og vil bli framhevet ved religionsfrihetseksemplet. Men han følger de andres lesning av Skjervheim på enkelte avgjørende punkter, og har forholdt seg til den angitte meningsbrytningen, så han vil derfor kort bli nevnt her.

⁴ Her antyder Nilsen at Skjervheim kommer med samme type advarsel som Marcuse gjorde i sitt essay «Repressive Tolerance» fra 1965 – «det liberale dilemma» blir dermed av Nilsen lest som Skjervheims ord for «repressiv toleranse».

for det jeg oppfatter som den konvensjonelle lesningen, Nilsen legger til grunn at Stefan absolutterer toleranse som grunnprinsipp.

Cathrine Holst: «Det liberale dilemma?»

I artikkelen «Det liberale dilemma?» (Holst 2006) presenterer Holst oss for sin lesning av Skjervheim. Når hun skal gjøre oss kjent med hvem som rammes av Skjervheims advarsel, blir det sentralt for henne å kartlegge nøyaktig hvilke liberale holdninger som er under granskning. Hun griper til paternalismeeeksemplet for å finne svar. «I ‘Det liberale dilemma’ setter Skjervheim likhetstegn mellom det liberale standpunkt og de synspunkter Stefan Fischer forfekter,» skriver Holst, og beskriver Fischer som en verdinihilistisk «kulturradikaler» som praktiserer fri oppdragelse. «Ifølge Skjervheim finnes det dem som i liberalismens navn forfekter at alt skal godtas og tolereres, at alt er tillatt,» (Holst 2006, s.108) mener hun, og viser dermed hvordan hun leser Skjervheims formulering «vert sette absolutt». Hun angir betydningen som «at visse prinsipper skal gjelde i alle tilfeller, uten unntak, at enkelte prinsipper er allmenngyldige» (Holst 2006, s.110) – i hennes tilfelle, en utøylet frihet (Stefan tolererer alt). Med en slik forståelse av «vert sette absolutt» blir barnas reaksjon sett på og forklart som en psykologisk, automatisk motreaksjon til en firkantet, absoluttistisk holdning. «‘Den fulle fridomen’ Stefan Fischer ‘gjev til dei unge’, gjør at de som voksne omfavner illiberaliteten, konkluderer Skjervheim», slutter Holst (Holst 2006, s.108). Det er en slik forståelse av frihet, som noe ubegrenset, utøylet, Holst dermed kan konkludere med at Skjervheim advarer mot.⁵

Jan Inge Sørbo: «Liberal intoleranse»

Skjervheim-biograf Jan Inge Sørbo har en annen helhetslesning og gjør dermed en annen anvendelse av Skjervheims liberale dilemma, enn de andre partene som er presentert her. Hans hovedbudskap er at en liberal posisjon ikke skal tro den er verdinøytral: «Det liberale

⁵ I fortsettelsen unnskylder Holst Skjervheim for denne naive forståelsen av det liberale dilemma, med at Rawls først ga ut sitt opus «A theory of Justice» noen år etter at «Det liberale dilemma» kom på trykk. Skjervheim spiller dermed for Holst rollen som husfilosofen som sa noe prematurt om noe som siden ville bli en sentral debatt.

dilemma er at eit heilt 'tomt' og verdifritt liberalt standpunkt faktisk ikkje er mogeleg, og at når ein agerer som om det var det, så blir ein autoritær» (Sørbø 2005). Til tross for at han gjør en annen lesning av Skjervheims advarsel, blir ikke dette påvirket av at også han angir den konvensjonelle forståelse av «vert sette absolutt»: «Dersom liberaliteten blir sett som absolutt; det vil si at den blir det einaste prinsippet, kan den brått slå over i illiberalitet» (Sørbø 2005).

Torben Hviid Nielsen: «Det statsliberale dilemma»

Også Torben Hviid Nielsen fokuserer på barnas reaksjon, når han legger fram sin forståelse av «Det liberale dilemma» i artikkelen «Det statsliberale dilemma» (Nielsen 2005). Nielsen tar utgangspunkt i Stefans halvhjertede toleranse. Han kaller Stefans opptreden «performativ selvmodsigelse», og beskriver det som en «der kræver tolerance (som overnorm) uden dog selv at anvende eller acceptere den for de der ikke selv accepterer den» (Nielsen 2005). Stefan setter toleransen som urokkelig, og så utarter hans prinsippfasthet seg som dobbeltmoral. Nielsen legger denne forståelse til grunn, og summerer dermed Skjervheims advarsel på tre felter. Først og fremst som en advarsel mot en naiv, liberal politisk posisjon som kun praktiserer toleranse overfor likesinnede. Nielsen finner to advarsler til, én mot «den pædagogiske paternalisme» som Stefan praktiserer, og til sist en advarsel mot at følgene ved den pædagogiske paternalisme fort blir «ikke blot utilsigtede men direkte uønskede, modsatte konsekvenser». Her er Holst og Nielsen saktens enige i lesningen – barna «omfavner illiberaliteten» som reaksjon på den utøylede friheten – forskjellen ligger kun i at Nielsen antyder en tese om psykologiske nødvendigheter. I Nielsens øyne består Stefans synd i å praktisere paternalistisk dobbeltmoral, en synd Nielsen så advarer mot når han gjør en grundig gjennomgang av vår nasjonale bioteknologipolitikk.⁶ Derfor heter også Nielsens artikkel «Det statsliberale dilemma» – først redegjør han for at dilemmaet ligger i paternalismereelasjonen, så kan Nielsen gjøre det til hans eget grep å anvende dilemmaet på

⁶ Nielsens fokus på paternalisme og intensjoners utilsiktede konsekvenser brukes som rammeverk for å illustrere noen interessante dilemmaer han har fått førstehånds erfaring med som medlem i Bioteknologinemnda, i etterkant av den såkalte Mehmet-saken.

statspolitikk. «Hvor det liberale dilemma fører til utilsigtede individuelle psykologiske (mod)reaksjoner, fører det statsliberale dilemma imidlertid til utilsigtede strukturproblemer for hele samfundet» (Nielsen 2005, s.207). Og helt i tråd med den konvensjonelle lesningen, så vektlegger også Nielsen at Skjervheim advarer mot å sette ett prinsipp, i hans lesning toleransen, som øverste prinsipp, som «overnorm».

Svein Tuastad: «Misoppfatningar om liberalismen»

Nielsens lesning angir Skjervheims liberale dilemma som i utgangpunktet kun å gjelde i privatsfæren. Dette er et perspektiv Svein Tuastad vektlegger i sitt debattinnlegg «Misoppfatningar om liberalismen» (Tuastad 2006). Tuastad problematiserer så at Skjervheims advarsel her rammer moderne liberalisme. «Fischer er ein feilslått representasjon av liberalismen, fordi Fischer som metafor for liberalismen ikkje er eigna til å få fram at liberalismen høyrer heime i ein bestemt og avgrensa kontekst: den politiske», skriver Tuastad (Tuastad 2006, s.169), og prøver å avvise det han lesar som en skjervheimsk kritikk av liberalismen, brakt på banen av Nilsen (Nilsen 2006) og Sørbø (Sørbø 2005). I sitt oppfølger-innlegg «Debatt: Liberale dilemma» (Tuastad 2007) kommenterer Tuastad vidare dette perspektivet, og viser at også han lesar liberale dilemma som en konflikt mellom liberale goder – i hans eksempel en konflikt mellom toleranse for tradisjoner, satt opp mot barns autonomi. «Dilemmaet er særmerkt liberalt fordi dei som ikkje er like opptekne av doktrinenøytralitet som dei liberale, i større grad kan tillate seg å gripe inn» (Tuastad 2007, s.110-111). Også hos Tuastad legges det altså til grunn at det relevante fokus er på de dilemma som oppstår når en setter enkelte prinsipper som absolutt.

2.1.2 Min lesning av paternalismeeksemplet

De tolkningene som her har vært gjennomgått vektlegger paternalismeeksemplet når en skal finne Skjervheims advarsel. Og til tross for stor variasjon i lesningen og anvendelsen av Skjervheim, ligger forståelsen av «vert sette absolutt» rimelig stabilt, slik Holst oppsummerer det, «at visse prinsipper skal gjelde i alle tilfeller, uten unntak, at enkelte prinsipper er allmenngyldige» (Holst 2006). Dette, som jeg har kalt den konvensjonelle tolkningen, fokuserer altså på om en setter ett eller flere av de liberale prinsipper som urokkelige – gjør en det blir en illiberal.

Skjervheim advarer tidlig mot å tolke barnas reaksjon som «ein flukt frå fridomen» (Skjervheim 1968, s.15). Problemet er ifølge ham at den frihet som Stefan gir til de unge ikke *fungerer* frigjørende. Håvard Nilsen er på sporet av dette momentet når han presenterer toleransen som utspiller seg i Fischer-hjemmet: «Farens liberale toleranse er grunnlaget for den makten som gjør at de aldri får bli herrer over sin egen skjebne. Sønnes autoritære valg er derfor begge løsninger som i deres øyne åpner for frihet, ved å utfordre en makt som begrenser den» (Nilsen 2006, s.61). Nilsen forklarer sønnes reaksjon ikke som en flukt fra friheten, men som deres eget forsøk på å finne sin egen frihet. Dessverre sporer Nilsen av allerede i avsnittet etter, ved å beskrive Stefan som «fornøyd med at de er avhengige av ham» – dermed spekulerer Nilsen i at Stefans maktutfoldelse er et bevisst valg, og sådant et uttrykk for såkalt repressiv toleranse.

Skjervheims bruk av hegeliensk terminologi kan virke fremmed for noen, eller meningsstom som for Nielsen: «En generation senere virker Skjervheims avsluttende bekendelse til ‘den reflektive teori’ og ‘dialektikken’ som tidstypiske, men nok så tomme kodeord» (Nielsen 2005, s.209). Jeg vil i min lesning være mer sensitiv til de underliggende hegelienske referansene, som Skjervheim kun unntaksvis selv angir i essayet.⁷ Jeg mener kun en slik lesning evner å fange Skjervheims lærdom, hva han mener med det liberale dilemma. Perspektivet jeg i første omgang vil vektlegge, er at barna (i hegeliensk språkdrakt) «lider under ubestemthet».⁸ Hva mener jeg med at de lider under ubestemthet? Stefan ser ikke selv at den formale friheten han kjemper for blir meningsfull for ham «ikkje minst fordi han òg står med front mot ei gamal illiberal holdning» (Skjervheim 1968, s.14). Stefan driver selv en enslig mytologisk kamp på slagsletten Thermopylæ mot de persiske hordene, når han verdensvant og rakrygget holder foredrag for humanisme og mot fascismen som bredte om

⁷ Dette er et av de trekk ved Skjervheims essayistiske stil som gjør det vanskeligere å følge hans resonnementer lenger enn til hans egen konklusjon, til tross for bidragenes kortfattethet og tilgjengelighet. Etterprøvbarheten kommer først til syne når man undersøker hans kanon av essay, som gjør Sørbo som biograf mindre sårbar mot feillesning av detaljene – han vet hvor Skjervheim tidligere har vært, og senere utdyper.

⁸ Frasen «Lidelse under ubestemthet» er gjort aktuell igjen av Axel Honneth i hans «Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactivation of Hegel's Philosophy of Right» (Honneth 2000). Skjervheims egne Hegel-referanser i religionseksemplet går også til Hegels rettsfilosofi.

seg i Europa i mellomkrigstida. Men når barna ber om en angiving av den formale frihetens innhold, så gjentar Stefan kun at «du har din fridom», «du må finne deg sjølv» (Skjervheim 1968, s.14), og når Axel senere spør hvorfor faren ikke har angitt noe innhold får han som svar, «Saa du kunde frigjøre dig fra mig og lære at tro paa dig selv» (Branner 1958, s.63). Stefan har de beste ønsker og intensjoner overfor sine barn, men har «manglande innsikt i mellommenneskelege forhold» (Skjervheim 1968, s.13). Hans overstandpunkt består i at han ikke er sensitiv til at den formale frihet må gis et innhold, barna får ikke noe å forholde seg til. Stefan har trekt opp stigen etter seg, men forventer samtidig at barna skal finne og realisere det samme frihetsbegrepet. «Jeg vil ikke høre den forvirrede snak her i mit hus» sier Stefan, og avviser barnas påstand om lidelse som tøv (Branner 1958, s.77). Dermed søker barna mening andre steder. Ikke som flukt fra friheten, men som et famlende (og mislykket) forsøk på å finne betydningen av frihet (og dermed livsmeningen) som deres far holder skjult for dem. Dermed blir Stefan vel så mye offer for sin blindhet som barna – hans formale forståelse av frihet fungerer ikke frigjørende, mot hans egne hensikter.

Skjervheim viser til Hegel når han presenterer forskjellen mellom formal og substansiell frihet (Skjervheim 1968, s.19). Hos Hegel trenger enhver frihetsforståelse et innhold, ingen har en ren formal forståelse av frihet. Om en ikke kan angi sitt innhold så er «frihet» allikevel noe, friheten er uansett partikulær i og med at den uttrykkes i hvert individ. Og det må skje en bevisstgjøring om frihetsforståelsens substans for at et individ skal kunne gripe den. Når Stefan i paternalismeeeksemplet holder tilbake sin substansielle forståelse, så illustreres dynamikken når refleksiviteten mangler, det vil si når Stefan ikke evner å vise til sin egen frihetsforståelse. Da lider barna under ubestemthet, fordi de ikke får et startpunkt å forholde seg til. Som jeg trakk fram innledningsvis i presentasjonen av Skjervheim, så påpeker han at de liberale prinsippene i en slik situasjon ikke lenger fungerer liberalt, de fungerer tvert i mot som «maktmiddel som stadig sikrer at Stefan har herredøme i situasjonen» (Skjervheim 1968, s.15). Der den konvensjonelle tolkningen tar utgangspunkt i dynamikken som oppstår når en setter ett eller flere prinsipper som urokkelige, vil jeg vektlegge at Stefans «mest fundamentale standpunkt, og den ramma han har definert, står utanfor all diskusjon» (Skjervheim 1968, s.15). Stefan ser ikke at frihetsbegrepet trenger å bli satt under lupen for at det skal kunne fylles med et bestemt innhold, angi en bestemt retning og bestemte mål for ens livsførsel. Stefan har i praksis stengt muligheten for at en

liberal posisjon kan ha behov for å ta opp til revisjon seg selv og sine konklusjoner – Stefan har foretatt en lukning, og utelukker dermed at den liberale posisjon trenger være refleksiv.⁹ Ved en slik lesning, oppstår ikke det liberale dilemmaet ved at et prinsipp hardnakket forsvares, men ved at de liberale prinsippene holdes utenfor kritikk, at de kun tas for gitt, som overleveringer hogd i stein.¹⁰

Jeg vil med andre ord påstå at Skjervheim i paternalismeeksemplet ikke vektlegger *at* det inntas et fundamentalt standpunkt, men at et slikt standpunkt *holdes vekk fra kritisk drøfting*, og at det er i dette spenningsfeltet at det liberale dilemma ligger. Dette farges av hvordan jeg leser frasen «vert sette absolutt», fra paternalismeeksemplets avslutningssetning, «Når dei liberale prinsippa vert sette absolutt, forvandlar det heile seg til absolutt illiberalitet». Med den konvensjonelle lesningen blir dilemmaet en advarsel mot å være for firkantet i anvendelsen av ens prinsipper. Mens min lesning innebærer en oppfordring til å våge å tillate kritiske gjennomganger av ens fundamentale overbevisninger, og aldri gjøre en endelig lukning. Sørbø er halvveis med på denne lesningen, i det at han også fokuserer på den liberales ukritiske holdning til egen posisjon. Problemet med Sørbøs fokus på forestillingen om egen posisjon som verdifri eller nøytral, er at dilemmaet tilsynelatende vil forsvinne om en bare innrømmer sine verdier (slik vi vil se Giske erklærer i sekularismedebatten).

Jeg har brakt på banen noen tekstpassasjer som skulle antyde at det var måten Stefan Fischer kommuniserte sine liberale prinsipper på mer enn prinsippene i seg selv som var problematiske. La meg nå kommentere ytterligere den konvensjonelle lesningen av «vert sette absolutt», altså i betydningen kategorisk, ufravikelig. Om en leser betydningen av «når

⁹ Og allerede her vil en Skjervheim-kjenner gjenkjenne en rød tråd i Skjervheims forfatterskap, fra objektivismekritikken, til hans engasjement i pedagogikken, og her i den politisk-filosofiske debatten – behovet for refleksivitet som melder seg for teorier som har mennesket og menneskelig utfoldelse som kasus. Refleksivitet blir sentralt når religionseksemplet presenteres.

¹⁰ En parallell fra nåtidig litteratur er Erlend Loes skakkjørte karakterers manglende drivkraft, om følelsen av meningsløshet til den generasjonen som kommer etter at landet ble bygd, når de bare skal bo. I vakumet som oppstår, i mangelen på refleksivitet hos forrige generasjon, stanser karakterene opp. Og forsøker famlende, gjennom nødprosjekter som å bygge en (unyttig) vegg eller bevise (absurde) teorier, å selv finne meningsfullheten som gikk tapt.

dei liberale prinsippa vert sette absolutt» som at de blir satt opp som unntaksløst, ufravikelig, kategorisk, så oppstår det liberale dilemmaet når de liberale prinsippene ikke modereres. Anvendt på individuell frihet som et liberalt prinsipp, blir advarselen da at friheten må modereres for å ikke tillate alt – hvis ikke må en også tillate handlinger som fører til ufrihet (en slik betydning av full frihet ville gitt alle, satt på spissen, rett til å drepe). Dette er, kort sagt, en platt lesning av de liberale prinsipper, noe også Holst er klar over. Derfor skriver hun at «Skjervheim kunne selvfølgelig sin Mill og sin Kant» (Holst 2006, s.108), og skisserer heller liberaleren hos Skjervheim som den verdinihilistiske barneoppdrageren. Men hun får ikke kabalen til å gå helt opp med en slik lesning, for ingen steder i teksten fremgår det at det egentlig er en ikke-liberal posisjon Skjervheim gjør til adressat for sitt argument. Liberaleren blir av Skjervheim tegnet som arvtageren etter den franske revolusjon, som idétroikaen frihet - likhet - brorskap, samt toleransens, *fanebærer*. Dermed velger Holst heller å kritisere Skjervheim for ikke å presisere ytterligere. I følge Holst «identifiserer imidlertid ikke [Skjervheim] mer spesifikt hvem han retter skytset mot, ut over den løse referansen til kulturradikalerne og Stefan Fisher, sistnevnte en fiktiv person i et teaterstykke» (Holst 2006, s.108). Og ender opp med å påpeke at rollen paternalismeeeksempel spiller er uklar.¹¹ En slik lesning vil i korthet gjøre flere av Skjervheims poenger til ugjennomtrengeligheter eller floskelarbeid.

Skjervheim adresserer ikke i essayet «Det liberale dilemma» den type problematikk som dreier seg om de liberale prinsippenes analytiske grenser. Dermed blir jobben med å finne passasjer som kommenterer en slik lesning utfordrende. Dog skal det nevnes at han antyder problematikken når han presenterer hvordan den politiske tenkningen i Europa har forholdt seg til prinsippene fra den franske revolusjon og faren ved jakobinske utskielser. Han benevner dette som «det jakobinske dilemmaet», et dilemma den liberale mener å kunne unngå ved «ikkje å vera for ekstrem» – så lenge en bare modererer og veier opp mot hverandre de liberale prinsippene, så skal man klare å unngå å bryte mot de samme

¹¹ Hun unnskylder videre Skjervheim med at han ikke kunne vite at liberalisme-debatten skulle få sitt vannskille bare fire år senere med Rawls' «A theory of Justice», og gir ham heller anerkjennelse for sin positivisme-kritikk.

prinsippene som en ønsker å forsvare (Skjervheim 1968, s.17). Men i det videre (og især i religionsfrihetseksemplet) angriper han en slik «naiv, liberal» forestilling, og følger verken opp den type vekting av, ei heller de analytiske grensene til, de liberale prinsippene. Fokuset vil heller ligge på spenningsfeltet mellom såkalt formal og substansiell frihet, og hvordan utfoldelsen av individuelle negative friheter kan utgjøre tvang – ikke fordi de bryter mot andres negative friheter, men fordi de i sum (som «totalitet») uttrykker noe annet, og tvingende, enn det de uttrykker i seg selv. Med dette vil Skjervheim antyde behovet for dialektikk og refleksivitet – men hvordan han gjør dette, og hva det innebærer, vil først komme etter presentasjonen av Religionsfrihetseksemplet senere i oppgaven (i del 4.2 og utover).

Skjervheim er for øvrig ikke fremmed for analytiske grenseoppganger til, eller indre spenninger i, de liberale begrepene han har under lupen. I innledningen til essaysamlingen presiserer han at samlingens siste essay, «Positiv, negativ og kritisk dialektikk» (Skjervheim 1968, s.117-152)¹² ble skrevet spesifikt til samlingen for å prøve «å setja det heile i ein større og meir prinsipiell samanheng» (Skjervheim 1968, s.7). Og i dette essayet gjør Skjervheim ære på den da ny-marxistiske formuleringen fra Marcuse om det «totalitære demokratiet»,¹³ fordi «uttrykket viser til ei indre sjølvmotseiing i det liberale demokratiet sjølv» (Skjervheim 1968, s.126). Dette inngår i en kritikk av det Skjervheim kaller «naiv, liberal reformisme», en posisjon som utmerker seg ved å ikke ville innrømme at når en demokratisk stat har monopol på vold, så innebærer det også at den er berettiget til å opprettholde seg selv i urolige tider – og i forlengelsen, at kapitalistiske demokratier kan framvise totalitære aspekter hvis det kapitalistiske systemet er truet.

Skjervheim er altså lydhør for at de liberale prinsippene både har sine grenser og indre gnisninger, men temaet behandles ikke spesifikt i essayet «Det liberale dilemma» (foruten at

¹² Det kan være litt forvirrende at referansen (Skjervheim 1968) både viser til essayet *Det liberale dilemma*, og essayet *Positiv, negativ og kritisk dialektikk*. For å lette referanse-lesningen, kan man notere seg at førstnevnte essay er å finne på et tosifret sidetall, og sistnevnte essay på et tresifret sidetall.

¹³ Skjervheim kommenterer det ikke som «repressiv toleranse», Marcuses egen formulering, men meningsinnholdet er likt angitt.

tvetydigheten i formuleringen «vert sette absolutt» har inspirert til slik lesning). Dermed blir spørsmålet som melder seg rundt lesningen av «vert sette absolutt» hvorfor Skjervheim velger å bruke hegeliansk dialektikk (som de resterende tre firedelene av essayet er gjennomsyret av) for å uttrykke den rimelig enkle innsikt at de liberale prinsippene må ha sine grenser for ikke å bli selvmotsigende. Han både forholder seg til og sympatiserer med Marcuses språklige konstrukt, men den er på siden av hans egen analyse. Jeg tør derfor konkludere med at Skjervheim både har kjennskap til og tar med seg innsikten at de liberale frihetene har sine indre, analytiske begrensninger. Men at det ikke er disse begrensningene, ei heller at de liberale prinsippene må veies opp mot hverandre, som utgjør det iboende problem han ønsker å belyse i «Det liberale dilemma».

2.2 Oppsummering

Med den konvensjonelle lesningen blir det liberale dilemmaet en advarsel mot å være for firkantet i anvendelsen av ens prinsipper. Min lesning innebærer en oppfordring til å våge å tillate kritiske gjennomganger av ens fundamentale overbevisninger, og aldri gjøre en endelig lukning.

Min lesning av paternalismeeksemplet som «lidelse under ubestemthet» gir et mer koherent bilde av Skjervheims advarsel, enn den konvensjonelle tolkningen. Men jeg har valgt ikke å forankre Skjervheim i det hegelianske, dialektiske ennå. Jeg venter med å gjøre dette fordi det er den konvensjonelle tolkningen som bringes inn i sekularismedebatten, og den er lite sensitiv for det Skjervheim selv har å si om sitt hegelianske tankegods. Men jeg har antydnet hvordan jeg leser paternalismeeksemplet, og dermed kommentert hvordan en ikke bør lese og anvende Skjervheim. Dette har jeg gjort fordi jeg da løpende kan kommentere hvordan de forskjellige debattantene forholder seg til den tolkningen som jeg har skissert, og især hvordan frasen «toleransens intoleranse» får utslag i debatten.

En annen grunn til å vente med Skjervheims egne hegelianske henvisninger for å bestemme lesningen av det liberale dilemma, er fordi jeg vil prøve å vise at den konvensjonelle tolkningen viser seg impotent når den anvendes på en debatt om toleranse. Dette vil i seg

selv motivere en ny lesning av Det liberale dilemma. Med denne første runde over, vil jeg nå vende meg til selve sekularismedebatten.

3. Sekularismedebatten anno 2008

«Utfordringen i dagens offentlige ordskifte er at verdikonservatismen og religiøst motiverte synspunkter blir forsøkt marginalisert, og de som forsøker å forfekte disse holdningene blir forsøkt avfeid som ekstremister, fanatikere og fundamentalister.»

Mohammad Usman Rana

«Det er forferdelig vanskelig å komme tilbake og kreve at argumenter bygd på totalt irrasjonelle forutsetninger skal bli tatt alvorlig i det offentlige ordskiftet.»

Lars Gule

«Vi har et samfunn som gjennom 300 års beinhard kamp har akseptert de vitenskapelige idealer som en god oppskrift på diskurs.»

Trond Giske

«Verken demokratiet eller menneskerettighetene er relativistiske i moralsk eller juridisk forstand. Begge hviler på objektivt gyldige regler som alle religioner bør tilpasse seg. [...] Det er når kjørereglene for religion og politikk i et flerreligiøst samfunn brytes, at det oppstår konflikter. Svaret på totalitære tendenser bør uansett ikke være ettergivelse.»

Sara Azmeh Rasmussen

3.1 Rana-bølgen – en sekularismedebatt som gikk av skinnene

Mandag 25. februar 2008 stod Muhammad Usman Ranas kronikk «Den sekulære ekstremismen» på trykk i Aftenposten. Rana hadde vunnet en kronikk-konkurranse med tema «Det nye Norge», der avisen ønsket «øyeblikksbilder av Norge i 2008, bidrag som speiler et Norge i økonomisk, kulturell og politisk endring», som en kunne lese i Aftenpostens artikkel som lanserte vinnerkronikken (Andreassen 2008). Både tittelen på kronikken, *Den sekulære ekstremismen*, og flere spissformuleringer gjorde sitt til at kronikken utløste et vell av responser. Trykket økte ytterligere da politisk redaktør i Aftenposten, Harald Stanghelle, i kommentaren «Det gudløses triumf?» etter en ukes debatt ga Rana en prinsipiell støtte i hans påstander om sekularismens seier (Stanghelle 2008), og samtidig kastet inn uttrykket «toleransens intoleranse» i debatten for å beskrive motbøren Rana og hans likemenn møtte. Reaksjonene uteble ikke. Både ble det protestert mot Aftenpostens premiering («Hvilket makabert svik!» (Storhaug 2008)), Ranas påstander ble i all hovedsak avvist, og flere av motinnleggene bar preg av *ad hominem*-argumentasjon. Blant annet kunne en lese i Morgenbladet 7. mars førstelektor i filosofi ved UiO, Kjell Madsen kommentere Ranas kronikk og Stanghelles innlegg med følgende ord: «At en islamist kjenner seg utilpass i det vestlige samfunnet, er en indikasjon på at det liberale systemet fungerer slik det skal» (Madsen 2008). Og Ranas innspill ble av en av hans senere motdebattanter på Litteraturhuset, Sara Azmeh Rasmussen, forsøkt diskreditert, ved anklagen «lite troverdig» (Rasmussen 2008). I de fem uker med debatt som fulgte trykkingen av prisvinnerkronikken kunne en blant overskriftene lese «Reis hjem!» (Audin 2008), og i «Ranas mange stemmer» (Blandhol 2008) kunne en lese «I bakgrunnen brummer islamsk fundamentalisme».

Til tross for – eller kanskje nettopp på grunn av – at Rana i stor grad ble tilbakevist som en velformulert og velkledd mørkemann, arrangerte Aftenposten en drøy måned senere en debattkveld på Litteraturhuset under temaet «Er Norge religionsfiendtlig?». I panelet var Muhammad Usman Rana, Lars Gule (islamforsker og tidl. generalsekretær i Human Etisk Forbund), Trond Giske (Kirke- og kulturminister), og Sarah Azmeh Rasmussen (skribent og selverklært «sekulær muslim» (Rasmussen 2007)). Allerede i paneldebatten kom det tydelig

fram at anvendelsen av frasen «toleransens intoleranse», og feillesninger av Hans Skjervheims essay «Det liberale dilemma», hadde sørget for at debatten ble konstruert rundt illiberale Rana, mot liberale resten. For å se og forstå avsporingen, og ikke minst for å antyde en vei videre, er det behov for å beskrive debatten nærmere.

Jeg vil i denne delen fokusere på hvordan Skjervheim ble trukket inn i debatten, og hvordan den konvensjonelle tolkningen av det liberale dilemma bidro til å spore av debatten. For å kartlegge aktørenes posisjoner tar jeg både for meg selve paneldebatten, forløpet til den samt enkelte senere innspill der posisjoner blir presisert. Jeg kommer til å fokusere på Ranas bidrag fram til og på sekularismedebatten, og i denne runden trekke inn responsen fra Rasmussen og Giske på noen angitte tema, samt deres bruk av Skjervheim som våpendrager. Jeg vil ikke før i del 5.3 og utover belyse tematikken sekularisme spesifikt, og religion i det offentlige ordskiftet. Jeg vil i denne første del gjøre en endelig avklaring av frasen «toleransens intoleranse». Men først: Skjervheims oppstandelse.

3.2 Skjervheim inn i debatten

Det er filosof Kjell Madsen som trekker Skjervheim inn i sekularismedebatten i sin kronikk «Toleransens grenser» i Morgenbladet 7. mars (Madsen 2008). Her tar han et oppgjør med politisk redaktør i Aftenposten Harald Stanghelles anvendelse av frasen «intolerant toleranse» om det liberale hegemonis behandling av konservative stemmer. Stanghelle hadde beskrevet den offentlige behandlingen biskop Kvarme, Dagfinn Høybråten og Frelsesarmeen fikk for sitt syn på homofile i egne trossamfunn. I Stanghelles ord, «I alle disse sakene viste den intolerante toleransen seg frem for alt folket. Det var intet vakkert syn. For nettopp ved å ikle seg toleransens skinnende rustning ble det konformitetspress vi så i disse sakene, nesten noe uangripelig. I toleransens navn ble det knapt tålt at noen har en trosoppfatning som virker innskrenkende på det et flertall definerer som selvsagte rettigheter» (Stanghelle 2008). At Stanghelle så advarer mot å gi Rana samme behandling, får Madsen til å reagere. «At en islamist kjenner seg utilpass i det vestlige samfunnet, er en indikasjon på at det liberale systemet fungerer slik det skal» repliserer han (Madsen 2008), og ber Stanghelle om å kjenne sin Skjervheim. Madsen legger så ut om læren fra Skjervheims Det liberale dilemma, «Et genuint liberalt regime må sette grenser for sin liberalitet. Poenget er ikke det

ukontroversielle, at det må finnes en straffelov. Poenget er at liberale kjerneverdier som tros- og ytringsfrihet må tilpasses det liberale regimes totalitet, underkastes og begrenses av det» (Madsen 2008). Madsen tar utgangspunkt i det jeg har omtalt som den konvensjonelle tolkningen, som fokuserer på at et liberalt regime må sette grenser for sin liberalitet, men anvender den så på toleranse (i stedet for på frihet, likhet eller brorskap) – han spør: «Hvordan absolutteres liberale prinsipper? Det gjøres ved å motarbeide den intolerante toleransen. [...] Den illiberalitet Skjervheim har i tankene, er den som i dag viser seg i tanken om mangfold som overordnet gode: Jo mer mangfoldig samfunnet er, desto bedre» (Madsen 2008).

Madsen har møtt en god del kritikk for sin utlegning og anvendelse av Skjervheim. Blant annet noterer Sindre Bangstad i sin artikkel «Larmen og Vreden» at Madsens artikkel «også er interessant fordi den er uttrykk for en fundamental feillesning» av Skjervheim (Bangstad 2008, s.29). Men jeg vil påpeke at ikke alt er galt lest. Når Madsen konkluderer med at det ikke er noe galt i at islamister føler seg fremmedgjorte i et liberaldemokratisk system, så er dette bare en konsekvens av at liberale systemer må sette grenser for sin liberalitet – altså den konvensjonelle tolkningen.¹⁴ Jeg vender tilbake til Madsens lesning under behandlingen av frasen toleransens intoleranse. Nå er det på tide å presentere navet i sekularismedebatten, Mohammad Usman Rana.

3.3 Ranas bidrag

Jeg presenterer i dette punktet Ranas prinsipielle innspill.¹⁵ Ranas fire hovedbidrag som jeg bruker for å tegne hans posisjon, er følgende:

¹⁴ Anvendelsen av Skjervheim var heller tendensiøs i det at Madsen utdefinerer Rana fra den legitime meningsutvekslingsarena ved å bruke Skjervheim til å vise at Rana er antiliberal. Madsen gjør her en akrobatisk anvendelse av Skjervheims religionsfrihetseksempel. Se utlegningen i del 4.2.2 for detaljene.

¹⁵ De andre debattantene får finne seg i å bli trukket fram for å kommentere angitte temaer etter hvert, etter som jeg finner det formålstjenlig for tekstens progresjon.

- *Prisvinneren*, «Den sekulære ekstremismen» (Aftenposten, 25. februar) (Rana 2008a)
- *Oppfølgeren*, «En paradoksal debatt» (Aftenposten, 2. mars) (Rana 2008b)
- *Litteraturhus-debatten*, «Er Norge religionsfientlig?» (både hovedinnlegg, og senere kommentarer og replikker) (Litteraturhuset, 31. mars) (Aftenposten.no 2008)
- *Minervasamtalen*: «Den illiberale liberaler» (Minerva #3 2008) (Andresen 2008)

3.3.1 Hovedpåstand: degradering av religiøse meninger i det offentlige rom

Ranas hovedpåstand i kronikken «Den sekulære ekstremismen» er at meninger «basert på religiøse overbevisninger» i det offentlige rom blir degradert *fordi de er religiøse*. Og han advarer mot en tendens til «sekulær ensretting» av samfunnet, der især verdikonservative religiøse stemmer blir forsøkt tiet i hjel. Rana forholder seg til dette som én diskurs, men jeg vil skille «degradering»-diskursen (degraderingen av religiøst tuftede meninger) fra den bredere «sekulær ensretting»-diskursen (for å kunne følge opp førstnevnte i større grad).

Den sekulære ensrettingen beskrives av Rana som et konformitetspress fra en tidsriktig og dermed populistisk statskirke overfor andre kristne trossamfunn, og som en tendens i det offentlige ordskiftet i retning av verdirelativisme. I sin kommentar omtaler politisk redaktør Stanghelle rammene for degraderings- og ensrettingsfenomenene i det offentlige rom som «det liberale hegemoni». Rana slutter seg til en slik språkbruk i hans hovedinnlegg i paneldebatten (i stedet for å omtale det som «sekulær ekstremisme») når han summerer sin påstand ved å slå fast at «det eksisterer et liberalt hegemoni, hvor verdikonservative meninger er på vikende front» og antyder at årsaken er at det «i det offentlige liv hersker sterke antipatier mot de som hevder verdikonservative meninger» (Aftenposten.no 2008, v.19:32). Rana bringer som eksempel behandlingen biskop Ole Christian Kvarme ble utsatt for da han forfektet det som da var statskirkens flertallssyn på homofile i vigslede stillinger – «det moderne samfunns gapestopp – nagling og korsfestelse i mediene, blant annet regissert av hans mer eller mindre agnostiske eller ateistiske arbeidsgivere i staten» (Rana 2008a). Rana hevder det er en utstrakt bruk av slike «antidemokratiske hersketeknikker» i det liberale hegemoni. Det er ikke avgjørende for min oppgave å få etterprøvd Ranas empiriske påstander, men jeg forutsetter i det videre at han i det minste har «truffet en nerve» (for å bruke Stanghelles formulering) når Rana hevder at argumenter med verdikonservative, religiøst forankrede meninger blir diskreditert i det offentlige rom. Stanghelle stiller her seg

bak Rana, når han hevder at «mange av dagens opinionsledere [har] problemer med å se at gårsdagens trosmakt er blitt devaluert til eksempler på avmakt. Den samfunnsmessige definisjonsmakten tilhører i dag den liberale majoritet» (Stanghelle 2008). Og Rana angir selv Skjervheim-biograf Sørbo som sannhetsvitne for sin marginaliseringspåstand.

3.3.2 Ranas prinsipielle ønske

I oppfølgerkronikken «En paradoksal debatt» som stod på trykk en uke etter prisvinneren, presiserte Rana hva hans hovedpoeng var. «Norge bør tilstrebe å være en moderat sekulær nasjon, i den hensikt at utviklingen mot en sekulær ensretting og annen form for flertallstyranni unngås.» Dette gjentok også Rana da han ga en oppsummering av hans posisjon i sin innledning på paneldebatten i Litteraturhuset sist i mars 2008, der han adresserer både degraderingen og ensrettingstendensen. I hans egne ord, «Mitt hovedpoeng er at Norge bør være en sekulær nasjon av moderat art, hvor det eksisterer et mangfold av meninger, og hvor dette mangfoldet av synspunkter verdsettes og respekteres. Og jeg advarer mot en utvikling, jeg understreker utvikling, hvor troende mennesker, om de nå er kristne, muslimer, jøder, trues til taushet» (Aftenposten.no 2008, v.12:45-13:13).

I Minerva-samtalen oppsummerer Rana sine forskjellige innspill og spesifiserer denne moderate løsningen som en konfesjonsfri, minimalistisk stat som anerkjenner alle negative rettigheter assosiert med et liberalt demokrati. Som han framlegger i intervjuet, «i hvert fall liberalister burde ellers ønske at loven ikke skal berøre den personlige og religiøse sfære, hvordan folk tenker og handler, hva som prekes i kirke eller moské. En slik liberal stat vil berede grunnen for parallellsamfunn» (Andresen 2008). Han omtaler allerede i prisvinnerkronikken USA som en idealstat i dette henseende – både rommer landet parallellsamfunn, og det er ingen skam å flagge sin religiøse ballast i det offentlige amerikanske rom.¹⁶ For å videre bygge opp under ønsket, så beskriver han muligheten for

¹⁶ At det tvert om utarter seg omvendt i USA, dvs. at religiøsitet er uformelt *påkrevd* for de som ønsker en politisk karriere, gjør landet mindre passende som eksempel på en «moderat sekulær nasjon». Men det er ikke avgjørende for Ranas argument om USA er et dårlig eksempel. Poenget hans står - ens offentlige religiøsitet burde ikke diskreditere en fra det politiske liv.

slike parallellsamfunn som en forutsetning for at en «skal kunne være ordentlige norske muslimer, det vil si muslimer som er norske, lojale til Vesten og opptatt av Vestens sikkerhet, vestlige moderne borgere – men som også har en alternativ privatsfære, alternative ytringsformer eller alternative skoler» (Andresen 2008, s.74).

3.4 Skjervheim kommentert i paneldebatten

Etter Madsens kritiske innlegg, grep Rana fatt i Skjervheims liberale dilemma. I paneldebatten kommenterer Rana at «Sørbo i denne nevnte artikkel i Morgenbladet har påpekt at den populære tolkningen av Skjervheims berømte essay om det liberale dilemma er gal, at når Skjervheim har skrevet at hvis de liberale prinsippene blir absolutte fører det hele til illiberalitet. De verdiliberale i dagens samfunn mener at det betyr at hvis verdikonservative hevder sine meninger så må man ikke lenger være liberal i forhold til dem. Men professor Sørbo påpeker at Skjervheim må tolkes på en annen måte. At det han faktisk mener er at når de liberale prinsippene blir absolutte må ikke det føre til at man ikke tolererer verdikonservative meninger» (Aftenposten.no 2008, v.22:35). Dette er en direkte kommentar til Madsens utlegning, men det er også tydelig at Rana trekker inn Skjervheim som intellektuell våpendrager. Dette blir både oppfattet og kommentert av panelist Giske, som prøver å hente Skjervheim tilbake i folden.

Trond Giske kastet seg først inn i fjorårets sekularismedebatt da han var invitert som kirkeminister til paneldebatt i Litteraturhuset.¹⁷ Og Giske mener å ha støtte i Skjervheim når han selv forfekter at de liberale må sette grenser for sin liberalitet for ikke å promotere illiberalitet i praksis. Han kommenterer Ranas innlegg, «det vises her til Skjervheims 'Liberale dilemma', og det Skjervheim sier er at et genuint liberalt regime er nødt å sette grenser for sin liberalitet for å opprettholde det liberale system» (Aftenposten.no 2008, v.46:52). Når Rana senere i debatten påpeker at Giske tar feil i sin Skjervheimlesning og

¹⁷ Til tross for det klarte han å markere flere relevante posisjoner for denne oppgaven, om enn i kortfattet form.

viser til «professor Sørnbø ved Høgskolen i Volda», anklager Giske Rana for å bruke hersketeknikker når han viser til sin egen tolkning som sanksjonert av en professor. Giskes tolkning er hans egen, og viser til en stolt protestantisk arv, lekmannsbevegelsen og andre anti-elitistiske bevegelser, der alle har lik rett til å tolke originaltekster selv.

«*Toleransens intoleranse*»

Giske vil ikke høre snakk om at Skjervheim brukes mot ham, at Skjervheims liberale dilemma skulle innebære at han som forsvarer toleransen blir omdøpt intolerant, bare fordi han setter grenser for sin toleranse. Han avviser heller Ranas gjentagende påpekning av Sørnbøs Skjervheim-utlegning og holder fast ved sin versjon av den konvensjonelle tolkningen av Skjervheim, som altså advarer mot å sette ett (eller flere) av de liberale prinsipp til å gjelde utøylet.

Giske avfeier i det videre selve frasen «toleransens intoleranse» som en merkelig ordkonstruksjon, som forutsetter at toleransen må tolerere alt for ikke å være intolerant. Fordi, påpeker Giske, «begrepet toleranse er for meg ikke et verdinøytralt begrep. En må ikke blande sammen toleranse med, hva skal vi kalle det, verdinihilisme» (Aftenposten.no 2008, v.47:20). Bakteppet er at Stanghelle tre år tidligere lanserte frasen «de intolerant tolerante» nettopp om Giske (og Karita Bekkemellem), som da i lovs form ville gjøre det ulovlig for trossamfunn å utelukke homofile fra enhver stilling – de truet også med å trekke statsstøtten til de trossamfunnene som ikke bøyde etter. «Slik intoleranse i toleransens navn er et flertallstyranni som uthuler retten til å praktisere sin tro som man vil» skrev Stanghelle da (Stanghelle 2005).¹⁸ I tillegg har Giskes videre kontrastering opp om verdinihilisme brodd mot Ranas karikering av sine meningsmotstandere som relativister – toleransebegrepet «må ha en bunn, det må ha en klippe å stå på, hvis ikke blir toleransebegrepet meningsløst» (Aftenposten.no 2008, v.48:30). Giske har dermed gitt belegg for sin oppsummering av egen posisjon: «Vi har grenser for toleranse, vi har grenser for liberalitet, som bygger på å bevare

¹⁸ Frasen var ny i Norge, men den hadde figurert i USA i over et tiår – brukt av kristenkonserverne mot landets liberale hegemoni, som kun er tolerant mot de som opererer med likt anvendt toleransebegrep.

det tolerante og det liberale systemet, og det er dette denne diskusjonen handler om» (Aftenposten.no 2008, v.49:14). Som jeg påpekte i del 2.1.2 så omtaler Skjervheim disse grenseoppgangene under rubrikken «det jakobinske dilemma». De liberales løsning, å foreta en begrensning, er vel og bra. Men de ser ikke at sin løsning er utilstrekkelig, de ser ikke at de ikke unngår at det liberale dilemma vedvarer.

Panelist Sara Azmeh Rasmussen streifer i sin avslutning både innom Ranas spissformulering om relativisme som et av de rådende prinsippene i et liberalt samfunn, og spørsmålet om toleransens intoleranse – i slagords form – «Intoleranse skal ikke tolereres. Demokrati er ikke relativistisk. Verken demokratiet eller menneskerettighetene er relativistiske i moralsk eller juridisk forstand. Begge hviler på objektivt gyldige regler som alle religioner bør tilpasse seg» (Aftenposten.no 2008, v.32:20). Dessverre lar hun ikke muligheten passere når hun kan antyde Ranas innspill som «totalitære tendenser». Mot slutten av sitt innlegg sier hun, «Det er når kjørereglene for religion og politikk i et flerreligiøst samfunn brytes, at det oppstår konflikter. Svaret på totalitære tendenser bør uansett ikke være ettergivelse» (Aftenposten.no 2008, v.33:01). Rasmussen angir ikke Skjervheim som den rette far til frasen «toleransens grenser». Hun trekker fram at historikken til innsikten ligger hos Karl Popper, som «i sitt verk ‘Det åpen samfunn og dets fiender’ [advarte] mot å gi intoleransen fritt spillerom. Hvis vi viser en ubegrenset toleranse overfor dem som er intolerante, hvis vi ikke er rede til å forsvare et tolerant samfunn mot de intolerantes overgrep, vil de tolerante bli tilintetgjort, og toleransen sammen med den» (Aftenposten.no 2008, v.33:21). Hun legger seg dermed også kloss opp til den konvensjonelle lesningen av Skjervheims liberale dilemma – men det må sies at hun ikke forholder seg til Skjervheim eksplisitt. Til tross for dette vil vi se at hun på flere steder fungerer som gode illustrasjoner på posisjoner i Skjervheims egne eksempler.

Giske og Rasmussen ligger altså nært opp til den konvensjonelle forståelsen av det liberale dilemma. Og når Madsen tar utgangspunkt i den konvensjonelle tolkningen og fokuserer på at et liberalt regime må sette grenser for sin liberalitet, så spiller han tydelig på lag med Giske. Med Madsen vil den konvensjonelle lesningen vise sin impotens. Det fascinerende ved Madsens utlegning, er at han anvender Skjervheim til å kritisere «mangfold» som entydig positiv politisk ambisjon. En kan forhastet anklage lesningen for å være obskur – hvordan kan mangfold være et liberalt prinsipp, likestilt med den franske revolusjons

prinsipper? Jeg nevnte tidligere at den liberale blir tegnet av Skjervheim som arvtageren og fanebæreren av den franske revolusjons liberale prinsipper. Det som kompliserer bildet er at Skjervheim omtaler toleranse på likefote med den franske tripartitt som de liberale prinsippene: «Dei liberale prinsippa – likskap, brorskap, fridom, toleranse – er, historisk sett, prinsippa frå 1789» (Skjervheim 1968, s.15). Og når Madsen framhever mangfold, så er det ikke som et liberalt prinsipp, men et produkt av absoluttert toleranse. Derfor sier Madsen at ved å motarbeide den intolerante toleransen, så absolutterer en det liberale prinsippet toleranse. Og å motarbeide den intolerante toleransen er å sette mangfold som overordnet gode. Madsen illustrerer med sitt innlegg hva som skjer når en absolutterer det liberale prinsippet toleranse – det blir mangfoldets tyranni.

Om en skal velge å preskribere toleransens grenser (for å unngå å sette toleranse absolutt), eller unngå toleransens intoleranse (for å unngå å ekskludere for mange fra det gode selskap i sin eksklusive toleranse), gir ikke den konvensjonelle lesningen av det liberale dilemma noe godt svar på. Det som gjør Madsens utlegning spenstig, er at han anvender den konvensjonelle løsningen på mangfold, eller uhemmet toleranse, som absolutt prinsipp. Da må den konvensjonelle lesningen konkludere: det må være grenser for toleranse. Men den konvensjonelle lesningen kan like godt foreskrive som advare mot toleranse, alt etter som om en prøver ut advarselen på toleranse som liberalt prinsipp, eller på en eller flere av den franske tripartitts liberale prinsipper. Den konvensjonelle lesningen kan likeens ikke bli klok på frasen *toleransens intoleranse* – annet enn som en advarsel mot å innta en for begrenset toleranse (uten at det blir mer substansielt enn at en ikke må gå mot begrepenes analytiske innhold – altså at en ikke må bryte mot det prinsippene står for).

I tillegg øyner ikke den konvensjonelle lesningen en mellomposisjon (som Skjervheim vil presisere gjennom hans totalitetsanalyse – en kan godt være tilhenger av rent formale liberale prinsipper, og samtidig ikke kjenne seg igjen i en substansiell totalitet).

Jeg har tidligere påpekt at Sørbøs hovedbudskap er at en liberal posisjon ikke skal tro den er verdinøytral. Dette er gjengitt i ingressen av Sørbøs artikkel: «Det liberale dilemma er at eit heilt 'tomt' og verdifritt liberalt standpunkt faktisk ikkje er mogeleg, og at når ein agerer som om det var det, så blir ein autoritær» (Sørbø 2005). Denne lesningen står eller faller ikke på om den konvensjonelle tolkningen av dilemmaet holder vann – lesningen lanseres som

Sørbøs egen essens, trukket ut av Skjervheims tekst. Men spørsmålet som melder seg, er om Giske når han annonserer at hans posisjon ikke er verdifri, har unngått fellen Skjervheim advarer mot? Ifølge Sørbø kan det se slikt ut – Giske proklamerer stolt sin liberale posisjon, og legger velvillig ut viktigheten av å være i kamp. Han avslutter sågar hele debatten med erklære at «vi trenger å holde den opplyste liberalitet ved like – det farligste er ikke at noen er ekstreme, verken sekularister eller fundamentalistiske religiøse. Det er den likegyldige majoritet som ikke hele tiden er oppvakt og bevisst på at disse verdiene faktisk er skapt og framkjempet, og ikke kommet dettende ned som den letteste selvfølge» (Aftenposten.no 2008, v.1:57:39). Jeg vil påpeke at Skjervheims advarsel er mer subtil, den lar seg ikke omgå slik Sørbøs utlegning legger opp til. Den rommer også advarselen om å ikke klappe seg på skulderen vel vitende om at en har inntatt det beste standpunktet. Men heller ikke dette, som konklusjon, sier alt. For moralen hos Skjervheim er ikke at en skal unngå å være stolt av sin posisjon. Først når vi blir kjent med hans dialektikk, vil det bli åpenbart hvorfor det er vanskelig å formidle Skjervheims advarsel i form av noen korte beskrivelser.

3.5 Oppsummering

Sekularismedebatten sporet av idet partene i stor grad konstruerte Rana som islamist og fundamentalist. Tross gjentatte avklaringer fra Rana, dreide diskusjonen seg mer i retning av tematikken «toleransens grenser», og om intoleransen har en plass i toleransens sfære. Og den konvensjonelle lesningen av Skjervheims liberale dilemma bidro ikke til å komme med forløsende innsikt. Dersom Giske ønsker å riste av seg anklagen om å være intolerant tolerant, bør han skjelne til Skjervheims hegelianske utlegning, som vi straks kommer til.

Det ble ikke rom for å se på Rana som en verdikonservativ som samtidig er tilhenger av de negative rettigheter assosiert med en liberal posisjon. Dermed ble spenningsfeltet som ble annonsert med formuleringen moderat sekulær stat heller ikke fulgt videre opp.

Religionsfrihetseksemplet vil gi oss verktøy til å forholde oss til en slik posisjon. Det Rana etterspør, er muligheten for å bringe til det offentlige ordskiftet en omfattende doktrine som er sterkt farget av ens verdikonservative og religiøse forestillinger (og ikke bli stemplet som motstander av de liberale prinsippene). Det er slike doktriner Giske, Gule og Rasmussen i forskjellige ordelag karikerer som intolerante og totalitære, som må tåle å bli nedhøvlet,

fordi de alt i alt er irrasjonelle. Det er også denne problematikken Skjervheim tar for seg i hans religionsfrihetseksempel. La oss derfor vende tilbake til Skjervheims essay.

4. «Det liberale dilemma» - eksplisitt hegeliansk perspektiv

4.1 Paternalismeeksemplet som ubestemt eksempel

Slik Stefan Fischer forholder seg til sine barn, forholder Skjervheims paternalismeeksempel seg til leseren – ubestemt, ikke ferdig angitt. Skjervheim kommer med antydninger, og bruker eksempler som de som kjenner sin Hegel vil kjenne igjen som «lidelse under ubestemthet». Paternalismeeksemplet kan ved å se på Stefans holdning antyde et iboende dilemma hos de som vil holde den franske revolusjons idealer i hevd: ingen generasjon kan tillate seg å holde sine fundamentale liberale standpunkt vekk fra kritisk drøfting, hvis de ønsker at neste generasjon skal kunne ta til seg og gjøre frihetsbegrepet til sitt. Altså kan eksemplet angi en epistemologisk utfordring for den liberale, altså utfordringer i hvordan frihetsbegrepet skal kunne overleveres fra generasjon til generasjon. Men liberalisme som politisk doktrine kan knapt sies å være berørt enda, annet enn som antydning tematikk. Og viktigere, det liberale dilemma vil nå få sitt hegelianske perspektiv eksplisert og forankret. I tillegg vil relevansen av det liberale dilemma for sekularismedebatten bli påfallende eksplisitt når Skjervheims religionsfrihetseksempel blir presentert.

Skjervheim nedtoner selv (i essayets nest siste avsnitt) hvor mye teaterstykket, og dermed det gitte eksemplet, kan formidle av *positiv / konkret* teoretisk innsikt. Dette henger sammen med hans advarsel mot «den manglende sansen for dialektiske problemstillinger i tradisjonell liberal politikk» (Skjervheim 1968, s.7). Han antyder slektskapet mellom denne holdningen og Uppsalafilosofiens gjennomførte positivisme. Det som kjennetegnet denne retningen var at de ønsket å eliminere alle «sjølvmotseiende, 'dialektiske' omgrep» (Skjervheim 1968, s.29) fra det teoretiske området – et overstandpunkt i seg selv fordi det frarøver politisk teori mulighet til å uttrykke og analysere eventuelle iboende problemer uten at det fjerner *grunnlaget* for de samme iboende problemene. Uten dialektiske begreper «må problematikken, dersom han i det heile skal verta reflektert, koma fram i andre media, til dømes film og litteratur, der ein ikkje er bunden av identitetslogikkens krav. Men som regel vil ein då ikkje koma lenger enn til ein diagnose av noko som ikkje lenger stemmer, slik

tilfellet er hjå H. C. Branner» (Skjervheim 1968, s.30). De antydninger jeg gjorde i del 2.1.2 er dermed for estimat å regne, som en rimelig og mer koherent forståelse av Skjervheims tekst enn den konvensjonelle. Jeg vil påstå at det sterkeste argumentet mot den konvensjonelle tolkningen til nå har tatt form av en type *reductio ad absurdum*, som en kan se utspille seg i sekularismedebatten, og som især Madsens anvendelse tydeliggjør – siden Skjervheim også snakker om toleranse som et av de liberale prinsipp, så kan en konvensjonell forståelse (om å advare mot å sette ett eller flere liberale prinsipper på piedestall) like gjerne foreskrive som advare mot toleranse. Å anvende den konvensjonelle tolkningen i sekularismedebatten vil jeg derfor påstå er å gjøre Skjervheim uinteressant, siden han kan trekkes inn til å spille den samme rolle for hver part.

For å få klarhet i Skjervheims utlegning av det liberale dilemma, er det følgelig på tide å se på hans neste eksempel, religionsfrihetseksemplet. Her gjør Skjervheim bruk av Hegel for å forklare de allerede presenterte formuleringene «vert sette absolutt» og «formal frihet», og, vil vi se, så forplikter Skjervheim seg i det videre til en dialektisk tilnærming der vi både vil bli introdusert til utopier som det bestemt umulige, noen grunnleggende antinomier, og ikke minst refleksivitetsproblematikk, før Skjervheims posisjon er tegnet til fulle. Men først selve eksempelet.

4.2 Religionsfrihetseksemplet

«Sett nå at den individuelle interessa gjeld religionen, og at ein dessutan set opp det liberale prinsippet at denne interessa bør få utfalda seg fullt og heilt som individuell interesse. Til vanleg vert dette uttrykt ved at ein seier religionen er ei privatsak. Men slik det til vanleg vert sagt, så er det meint, at det at religionen er ei privatsak, ikkje er ei privatsak, men eit allment prinsipp. Men korvidt religion er ei privatsak eller ikkje, er ikkje noko som er utvendig i høve til religionen, og nettopp i høve til dei som tek religionen mest alvorleg, er difor dette liberale prinsippet tvang når det vert realisert i praksis.» (Skjervheim 1968, s.20)

En kan gjøre en forhastet lesning av Skjervheims utlegning av religionsfrihetseksemplet som en direkte støtte til Rana, ved å anta at det Skjervheim sier er at liberalister må innse at deres enfoldige syn om at «religionen er ei privatsak» fører til tvang i praksis, og siden tvang bør unngås så ber han liberalistene om å moderere seg for å unngå det liberale dilemma. Om en

ikke verdsetter et tungt tilstedeværende hegeliensk perspektiv fra Skjervheims side, så kan altså eksemplet lett leses som en entydig advarsel mot å utøve tvang overfor de som tar religionen mest på alvor. Det er et slikt forsvar Rana etterspør, når han i sin kronikk ber om å kunne leve en «komplett livsstil» med sin religion i sentrum. For å forklare hvorfor det er en forhastet lesning å lese Skjervheim som en automatisk våpendrager for en slik posisjon, er det betimelig å belyse rollen eksemplet spiller, hvilken kontekst eksemplet er bakt inn i hos Skjervheim.

Skjervheim bringer eksemplet på banen for å illustrere hvor dypt det liberale dilemma stikker. Han viser gjennom eksemplet at forestillingen om den klassiske borgerlige staten, den statskonstruksjon som bare har til oppgave å sikre borgerens negative friheter (også kalt «formal frihet»), «alt er ut over sitt egne prinsipp» (Skjervheim 1968, s.19) – de problemer som en mener hefter ved en såkalt substansiell stat hefter prinsipielt like fullt ved en formal liberal stat. Derfor konkluderer Skjervheim, etter å ha presentert selve eksemplet: «Den formale og den substansielle staten er såleis ikkje to alternativ, staten er alltid substansiell, seier Hegel, og problematikken i samanheng med den liberale formale staten er eit spesialtilfelle av den substansielle statsproblematikken» (Skjervheim 1968, s.20).

Religionsfrihetseksemplet har brodd til Karl Poppers «The Open Society and its Enemies» (1942), og annen liberal kritikk av såkalt substansiell statsproblematikk. Men nøyaktig hvordan brodden stikker blir først klart etter å ha blitt kjent med termene «formal frihet» og «substansiell frihet». Først da kan vi verdsette hvordan disse termene spiller seg ut i Skjervheims såkalte totalitetsanalyse.

4.2.1 Formal og substansiell frihet

I religionsfrihetseksemplet trekker Skjervheim inn Hegel for å belyse det liberale dilemma, fordi «Hegel har sett heile problematikken betre enn dei fleste» (Skjervheim 1968, s.18). Som Skjervheim vektlegger, så forkastet ikke Hegel de liberale prinsippene, han mente derimot å heve dem opp på et høyere nivå, gjennom sin dialektikk (Skjervheim 1968, s.19). For å forstå hva som ligger i denne type oppheving, er det pregnant med en forklaring av termene formal og substansiell friedom, og formal og substansiell stat. Mens betydningen av «formal frihet» i paternalismeeksemplet ble angitt ved å henvise til at den formale friheten

(som Stefan Fischer forfekter overfor sine barn) ikke sier noe om *hva* som skal realiseres, «det vert ståande ope» (Skjervheim 1968, s.14), gir Skjervheim en grundigere redegjørelse i starten av religionsfrihetseksemplet:

«Den formale fridomen eller, som det òg ofte vert kalla, den negative fridomen, er den fridomen som gjev ein retten til å forfølge sine egne private interesser. Den substansielle fridomen er derimot basert på innsikt i allmenngyldige prinsipp. Den substansielle staten si oppgåve er nettopp å verkeleggjera dette allmenne, eller staten er denne verkeleggjeringa.

[...] Prinsippet for den formale staten er at alle individuelle partikulære interesser skal få koma til full utfalding.» (Skjervheim 1968, s.19)

Skjervheim bruker Hegels rettsfilosofi når han legger fram påstanden om at den formelle statsproblematikk kun er et spesialtilfelle av den substansielle statsproblematikken. Det dreier seg om hvordan en skal forstå på hvilken måte de liberale prinsippene (den formelle friheten) blir opphevet (*aufheben*) i den substansielle staten. Skjervheim påpeker at på tysk har *aufheben* også den tredje betydningen «ta vare på, oppbevara», i tillegg til «sette ut av kraft, suspendere» og «heva opp på eit høgare plan» (Skjervheim 1968, s.22). Dermed kan Skjervheim skrive, «Hjå Hegel er den formale fridomen oppheva i den substansielle fridomen», uten at Hegel av den grunn automatisk representerer en totalitær forståelse av en offentlig allmennvilje (Skjervheim 1968, s.22).

Men, som Skjervheim selv påpeker, en ting er at en *teoretisk* tar vare på og opphøyer friheten til et høyere plan, slik Hegel gjør på tilbakeskuende vis – «først når arbeidet er gjort i historia, kjem filosofien og fortolkar og forstår det heile» (Skjervheim 1968, s.22). Men hva når en skal gjøre det *i praksis*? «Når ein vil oppheva den formale fridomen i praksis, må ein straks stilla seg spørsmålet om det er tale om ei dialektisk oppheving, eller om det ikkje heller er tale om ei vulgær og reaksjonær suspensering av den formale fridomen» (Skjervheim 1968, s.22). Og derfra og nesten helt ut er Skjervheims essay en analyse av en indre motsetning i Sovjetsamveldets marxistiske politiske filosofi, og spesifikt forholdet til dissenterne innen den marxistiske tradisjon. Akkurat denne analysen kan nok Nielsen ha rett i at er rimelig tidstypisk. Men den er aldeles ikke «meningstom». Her klarer Skjervheim å

formidle sitt eget frihetsbegrep temmelig substansielt, inkludert hvordan det skal kunne fungere frigjørende¹⁹ – ikke minst fordi han òg står med front mot ei satt illiberal holdning.

4.2.2 Totalitet

Skjervheim fokuserer på spenningsfeltet som oppstår mellom den formale og den substansielle frihet, og hvordan utfoldelsen av individuelle negative friheter like fullt kan utgjøre tvang. I paternalismeeksemplet så vi at Stefan krevde av sine barn at de alle måtte finne sin egen frihet, samtidig som han holdt tilbake sin egen tilnærming til frihetsbegrepet. Han proklamerte et rent formalt frihetsbegrep som i praksis førte til at barna hver for seg ikke fikk en ordentlig forståelse av frihet – de praktiserte dermed en frihetsforståelse som stod i konflikt med frihetsforståelsen til de andre søsknene. Stefan så ikke at frihetsbegrepet trenger å bli satt under lupen for at barna skulle kunne erverve seg det. Dermed ble utfallet av, eller summen av hans formale frihetsbegrep en frihet i tre temmelig lite gjenkjennelige former. Og slettes ingen allmenn frihet.

Hvordan spiller så forståelsen av formal og substansiell frihet inn i religionsfrihetseksemplet? Perspektivet Skjervheim bringer på banen er å vurdere summen av – eller rettere, *totaliteten* ved – at den formale staten sørger for at alle individuelle interesser skal få utfolde seg. Jeg slipper til Skjervheim:

«Prinsippet for den formale staten er at alle individuelle partikulære interesser skal få koma til full utfalding. Men ved at dette utviklar seg til totalitet, går det over til å bli noko allment. Men då er anten dette allmenne i samsvar med dei individuelle interessene, og då er der alt eit moment av substansialitet i den formale staten, eller så kan den individuelle interessa ikkje samsvara med dette allmenne prinsippet, og då representerer det allmenne tvang og makt andsynes det individuelle.

Og at det siste ofte er tilfelle, skal eg her illustrera gjennom eit døme. Sett nå at den individuelle interessa gjeld religionen, [...]» (Skjervheim 1968, s.19-20) [Og så følger eksemplet, som gjengitt i begynnelsen av del 4.2]

¹⁹ Dette vil vi se utførlig i del 6, der Skjervheims egen kritiske dialektikk blir presentert.

Den avgjørende påstanden i eksemplet er at uttrykket «religionen er ei privatsak» gjennomgår en forandring, det «utviklar seg til totalitet». Fra først kun det å formidle og fasilitere innsikten at det offentlige ikke kan ta ansvar for individenes religiøsitet i annen form enn å sørge for at deres religiøsitet *ikke blir forhindret* (altså en individuell, negativ frihet), blir utsagnet som totalitet (det vil si i sin fulle utfoldelse, i praksis, summen av alle instanser) «noko allment», noe som uttrykker «kjørereglene» i offentligheten, og får dertil status som et offentlig mantra.

I sum, som totalitet, uttrykker de liberale prinsipp altså noe annet enn det de uttrykker i seg selv, som formale prinsipp. Her er det nødvendig å skille mellom selve forandringen i den fulle utfoldelse til «noko allment» (*totalitet*), og utfallet som mantra (det å innta et *overstandpunkt*). Dette siste knytter seg til Skjervheims advarsel til et liberalt samfunn om at uten selvinnsettelse så er en blind for at det liberale dilemma vedvarer, mot å foreta en såkalt lukning (som jeg kommer til, i del 4.2.3). Derimot spiller totalitetsanalysen, forandringen fra enkeltprinsipper til totalitet, det bærende moment når Skjervheim hevder at den minimale, liberale staten «alt er ut over sitt eige prinsipp», siden det oppstår noe substansielt allment ut av de individuelle frihetene.

Argumentet hviler på det premiss at en totalitet av prinsipper er forskjellig fra prinsippene betraktet hver for seg. At totaliteten kan være forskjellig fra enkeltdelene vil økonomiske liberalister kjenne igjen fra uttrykk som «den usynlige hånd», der den uintenderte totaliteten (den ønskelige allmenntjenesten) er vesensforskjellig fra alle enkeltinstanser av personlige, egoistiske interesser. Hos Skjervheim er ikke begrepet kun ment å omtale de tilfeller der det allmenne resultatet er åpenbart annerledes fra de individuelle prinsippene (allmenntjeneste i motsetning til egoisme). Det gjelder fullt ut, det vil si også når det er samsvar mellom de formale prinsippene og totaliteten av prinsippene. Dette kommer fram i Skjervheims utsagn over, parafrasert til «hvis dette allmenne er i samsvar med de individuelle interessene, da er der alt et moment av substansialitet i den formale staten». Dersom de allmenne prinsippene som manifesterer seg i den liberale staten er i samsvar med borgernes interesser oppleves det ikke som tvang og maktbruk overfor borgerne, men staten er like fullt substansiell, fordi de allmenne prinsippene uttrykker felleskapets vilje og ikke bare summen av alle enkeltinteresser. Og dersom det ikke er samsvar mellom det allmenne og enkeltinteressene, utgjør den liberale statens allmenne vilje og dermed det liberale prinsippet «tvang når det

vert realisert i praksis». I Skjervheims religionsfrihetsargument fungerer altså ikke tvangen som oppstår ved totaliteten av individuell religionsfrihet som brekkstang mot en liberal posisjon, men som en påminner om at vi skal være klar over at selv de mest negative rettigheter kan fungere illiberal.

Skjervheim illustrerer det omtalte premisset (om forskjellen mellom en sum av individuelle interesser på den ene siden, og totaliteten, det allmenne, på den andre) i essayet «Positiv, negativ og kritisk dialektikk» (Skjervheim 1968, s.117-152), i et eksempel knyttet til motstandskamp mot en okkupasjonsmakt. Om en kun ser på tematikken distributivt, altså at en kun ser enkeltprotester og ikke folkereisningen, så får en ikke fram det reelle saksforholdet i de tilfeller der en i motstandskampen universaliserer sine handlinger samtidig som en handler individuelt. Først ved en anerkjennelse av totaliteten, kan «det som var atomisert uvilje gå over til å verta ei folkereising mot okkupantane» (Skjervheim 1968, s.144). Siden totaliteten enten samsvarer med, eller er i strid med de individuelle interessene, kan Skjervheim dermed konkludere med at den formale og den substansielle staten «såleis ikkje [er] to alternativ, staten er alltid substansiell» (Skjervheim 1968, s.19).

Skjervheim angir tidlig en systematisering av hvordan «all seinare politisk tenking er formidla gjennom den holdninga som vert innteken i høve til den franske revolusjonen og prinsippa frå 1789» (Skjervheim 1968, s.16-17). Han skisserer retningene *reaksjonisme* (som tar avtand fra de liberale prinsipp, men ikke nødvendigvis terroren), *konservatisme* (som vektlegger historiens utvikling i valg av politisk retning framfor å la abstrakte idealer tillate brudd i kontinuiteten), *liberalisme* (som ser sammenhengen mellom de liberale prinsipp og terroren, men mener å kunne unngå den ved å «moderera det heile»), og *marxisme* (som ser på terroren som et nødvendig onde for å oppnå det herreløse samfunnet) (Skjervheim 1968, s.16-17). Et forsøk på å kartlegge bidragene i den norske sekularismedebatten anno 2008 etter en slik lest tegner veldig fort utelukkende posisjoner, antagonistiske «good guys»- og «bad guys»-roller, og ville bryte med de erklærte posisjonene til partene i debatten.

Madsens akrobatikk

Et eksempel på en slik feilkategorisering antydet jeg i del 3.2, da jeg hevdet at Kjell Madsens anvendelse av Skjervheim var tendensiøs fordi han forsøkte å utdefinere Rana

gjennom å feilaktig anta at han er en antiliberal islamist og fundamentalist. Madsen gjør dette ved å trekke fram at Skjervheim advarer mot en «mild og myk form for paternalisme» (Madsen 2008), og kombinerer dette så med en egen lesning av religionsfrihetseksemplet. For at Rana (som i Madsens øyne er islamist og fundamentalist) skal bli rammet av Skjervheims argument, setter Madsen likhetstegn mellom de som i religionsfrihetseksemplet beskrives som «dei som tek religionen mest alvorleg» og tilhengere av «religiøs fundamentalisme». Madsen overser da at Skjervheim selv brakte argumentet på banen for å påpeke at selv en ren negativ, individuell frihet i sin totalitet kan virke invaderende overfor frihetselskende individer. Hvis Madsen vil benytte seg av Skjervheims argument, så kan han ikke bare lese «religiøse fundamentalister» inn i posisjonen «de som tar religionen mest på alvor», men også i posisjonen «tilhengerne av negative rettigheter». Og siden de to størrelsene ikke er subsumerbare i religionsfrihetsargumentet, henger ikke Madsens anvendelse av religionsfrihetseksemplet på greip. Bare ved å overse argumentets struktur kan Madsen (med sin karikatur av Rana som islamist) gjøre sin tendensiøse bruk av Skjervheim. Madsen hadde heller ikke trengt å vise til noen av Skjervheims argumenter for å påpeke at det er helt greit at antiliberaler føler ubehag i et politisk system de selv tar avstand fra. Det kontroversielle, som Madsen trengte Skjervheim til, var konklusjonen at de liberale kan klappe seg karskt på skuldrene når de skaper ubehag hos de som tar religionen mest alvorlig.

Debattantene våre er alle liberalere, i forskjellig grad og på forskjellige måter. Problemet med å finne enighet om en substansiell, liberal politikk vedvarer, ikke nødvendigvis fordi partene er grunnleggende uenige (altså at de forholder seg forskjellig til de liberale prinsippene – at de ikke alle er «formale liberalere»). Men fordi substansialiseringen av de formale frihetene ikke er entydig gitt, verken i analytisk eller i dialektisk forstand. De er ikke gitt, analytisk, i den forstand at vektingen mellom de liberale friheter ikke kan avgjøres en gang for alle. Og de er ikke gitt, dialektisk, i den forstand at vi er endelige vesener, og enhver innsikt er avhengig av en totalitetsforståelse som generasjoner før rimeligvis ikke kunne ha hatt innsikt i.

Dermed kan vi innrømme Rana rett i å framstille Skjervheim som våpendrager, på følgende vis. Prinsippet «religion er en privatsak» er ingen privatsak, det er ikke en formal prosedyre som kun fungerer som ivaretagelse av negative rettigheter. Når det i sin totalitet får form av

et allmenngyldig prinsipp (til det som blir omtalt som «privatiseringen av religionen»), blir det tvang for de som ikke kjenner igjen sin religionsfrihet i dette allmenngyldige. Og hvis prinsippet tas som et overstandpunkt, blir det vulgær maktutøvelse overfor de som vil ha religionen som «livsstil». Til og med ordlyden i et slikt uttrykk, «livsstil», kan antyde en privatiseringsmentalitet. Det er snakk om et personlig valg, i samme språkdrakt som «valg av klesstil», et valg som kan endres ut ifra individuelle, skiftende preferanser.

Religionsfrihetseksemplet hos Skjervheim gir oss dermed et praktisk eksempel på hvordan det liberale dilemma utspiller seg i sekularismedebatten anno 2008, i form av tvang overfor de som ikke gjenkjenner sin individuelle religionsfrihet i totaliteten av religionsfrihet – de er ikke så sikre på at (den substansielle) staten faktisk har hevet religionsfriheten opp i seg selv og hegner om den (selv om totaliteten utgikk fra de individuelle, negative rettigheter).

Samtidig bør det være klart at Skjervheims religionseksempel ikke fungerer til inntekt for en minimal, liberal stat som skal fasilitere parallellsamfunn, som er Ranas utgangspunkt og ønske i «Minervasamtalen – Den illiberale liberaler» (Andresen 2008, s.74). Det liberale dilemma vedvarer, også i den formale staten blir religionsutfoldelsen kun et privat anliggende.

4.2.3 Refleksivitet versus lukning

Et siste, tekniske steg er nødvendig for å forstå Skjervheims posisjon fullt ut, det Nielsen refererer til som «Skjervheims avsluttende bekendelse til ‘den refleksive teori’ og ‘dialektikken’» (Nielsen 2005, s.210). Det gjenstår med andre ord å forankre det som har blitt antydnet tidligere rundt dialektikk, refleksivitet og lukning.

Når jeg i del 2.1.2 skrev at Stefan ikke ser at frihetsbegrepet trenger å bli satt under lupen for at friheten skal kunne fylles med et bestemt innhold, angi en bestemt retning og bestemte mål for ens livsførsel, så henspillet jeg på Skjervheims hegelianske erkjennelsesforståelse. Og hos Hegel er erkjennelse en dialektisk prosess der bevisstheten kontinuerlig formes gjennom sin interaksjon med omverdenen slik Hegel mest berømt søkte å vise i analysen av ulike bevissthetsstrukturer i verket «Åndens fenomenologi» (Hegel 2007). Med slike briller kan vi forstå Stefan Fischers barns lidelse som å være avstengt fra faren i deres egen

dialektiske tilnærming til frihetsbegrepet. Stefan vil ikke angi et bestemt innhold for dem – det er en konsekvent handling fra ham å ikke pådytte barna sin frihetsforståelse, han mener at barnas erkjennelse av den humanistiske frihet må komme av seg selv, noe annet er ikke fritt. Så når Stefan innser at Axel – hans yngste sønn – forguder ham, bestemmer han seg for å kutte navlestrengen, han sender Axel til Roma. Der, midt i Mussolinis Italia, er Axel ment å gripe den vestlige idéarv ved å studere de klassiske kildene i sin pureste form. Utfallet kommer for en dag når Axel returnerer. Til tross, eller nettopp på grunn av, en tøylesløs frihet, avviser Axel farens humanistiske perspektiv totalt. Den individuelle selvutslettelsen er for Axel en vakker opplevelse, den humanistiske tvilen som et absolutt prinsipp har nær brakt ham til grunne:

«Stefan: Naar man slipper sit ansvar og gør sig til ét med en rivende flod, saa maa man ogsaa forstaa hvad det betyder. Nu er du den flod. I dette øjeblik er det dig som trænger ind i et lille barns mund og kvæler dets graad.

Axel: Ja, du er humanist. Det er smukt, det er fornemt og ædelt, men ... ja undskyld jeg siger det, men det er blevet et latterligt ord.» (Branner 1958, s.64).

Axel vil fornekte frihetens manifestasjon i individet, derfor fornekte han Stefans insistering på at individet ikke har gått til grunne i den fascistiske massen men fortsatt er individuelt ansvarlig og stilt til ansvar for bevegelsens synder.

Selv om barna stenges ute fra farens frihetsforståelse, avslutter de ikke sin egen dialektiske læringsprosess – de lærer seg frihetsbegrepet å kjenne gjennom den interaksjon de har til rådighet, enten i form av en bohemtilværelse (som datteren Helene), eller i et gjennomfascistisk Italia (Axel), eller i en dogmatisk (dvs lukket) marxistisk dialektikk (som eldstesønnen Kaj). Alle tre retninger tilbyr en utilfredsstillende vei til den liberale frihetsforståelsen: Axels frihet blir oppslukt i et fascistisk felleskap (og ender som kollaboratør), Helene lever ut friheten i evig ensom søken (og resignerer utmattet i et besteborgerlig ekteskap), og Kaj «avslører» humanismen som småborgerlighet (og opphever sin individuelle frihet i det kommunistiske kollektiv, og blir motstandsmann). Alle barnas løsninger er i samsvar med farens formalt angitte begrep, som kun er avhengig av at individet selv har valgt sin frihetsforståelse. Og ingen ender opp på den liberale,

humanistiske posisjon, fordi Stefan tragisk nok, bevisst har unngått å angi et bestemt innhold til frihetsbegrepet.

«Overstandpunkt»

Likt for alle barna er at Stefan holder tilbake sin substansielle forståelse av frihetsbegrepet fordi han ikke er sensitiv for den dialektiske erkjennelsesprosess. Når barna lider under ubestemthet, så lider de under et innholdstomt startpunkt, de lider under et fravær av en målestokk som de kan benytte for å sortere gode fra dårlige valg og mål – Stefan har med andre ord trekt opp stigen etter seg, han har foretatt en lukning. Men samtidig forventer han at barna skal finne og realisere det samme frihetsbegrepet, fordi han tror at frihetsbegrepet kun trenger å bli angitt formalt, at det er åpenbart for ethvert rasjonelt menneske. Stefan ser ikke at frihetsbegrepet, for å virke frigjørende, må være *refleksivt*, det vil her si at frihetsbegrepet må kunne vise til den til enhver tid substansielle forståelse av friheten, og tåle et kritisk søkelys for at man skal kunne erkjenne frihetsbegrepet selv. Sagt på hegeliensk, triadisk vis så må frihetsbegrepet som tese tåle sin antitese for å tillate at hver person og hver generasjon kan erkjenne sin egen, substansielle syntese. Når Stefan er blind for denne dynamikken og kun antar at enhver kan få formal tilgang til frihetsbegrepet, så har han foretatt en lukning. Han har stengt muligheten for at en liberal posisjon trenger ha behov for å ta opp til vurdering seg selv og sine konklusjoner – Stefan utelukker at den liberale posisjon trenger være selvreflekterende. Det er med denne forståelsen en bør lese Skjervheim når han sier at «Stefan sitt standpunkt i høve til dei han lever saman med, er eit overstandpunkt. Han godtek og tolererer alt, så lenge det ikkje er i strid med hans mest fundamentale standpunkt. Alle skal vera frie, men innanfor den ramma han har definert» (Skjervheim 1968, s.14-15). Hva består «overstandpunktet» i tekstutdraget over i? Upåvirket av den hegelienske forståelsen vektlegger den konvensjonelle lesningen at Stefan i overstandpunktet praktiserer liberale prinsipper uten å moderere dem. Og Sørbø vektlegger at Stefan lever i en illusjon av at han har inntatt en verdinøytral posisjon. Den hegelienske erkjennelsestilnærmingen angir overstandpunktet ved at Stefan har foretatt en lukning – han har utelatt behovet for refleksivitet, med andre ord han har angitt sine liberale prinsipper som absolutte størrelser. Det liberale dilemma vedvarer, fordi de liberale prinsippene aldri kan bli hogd i stein – hver generasjon, hvert individ må selv gripe frihetsbegrepet for at det skal virke frigjørende, og da må en ha mulighet til å tilegne seg dem, udogmatisk.

Vi ble også kjent med refleksivitetsfenomenet i religionseksemplet, i totalitetsanalysen som meldte seg der. Da jeg skrev om folkereisning i del 4.2.2, kom refleksiviteten til skue i det tilfellet at en «universaliserer sine handlinger samtidig som en handler individuelt» (Skjervheim 1968, s.144). Refleksiviteten ligger i det at begreper som omhandler mennesker («motstandskamp» i vårt eksempel) har flerveis relasjoner. Vi orienterer oss om begrepene, som igjen påvirker hvordan våre handlinger utarter seg – både for aktørene, på intensjonelt nivå, og i teoriene, som vitenskapelig størrelse.

Eksplisitt blir ikke refleksivitet knyttet til forståelsen av det liberale dilemma før mot slutten av essayet, når Skjervheim vedkjenner seg dialektikken: «fullt forståelig vert situasjonen først når den vert reflektert teoretisk, og det vil her seia dialektisk. På dette punktet sviktar skandinavisk liberalisme» (Skjervheim 1968, s.30). På de to siste sidene av essayet viser Skjervheim slektskapet mellom en naiv, liberal selvforståelse i Skandinavia og Uppsalaskolens logiske positivisme.²⁰ Skjervheim viser til at «Uppsalafilosofane la vekt på å *eliminera* alle sjølvmotseiande, ‘dialektiske’ omgrep frå det teoretiske område, men på ein slik måte at ein med det eliminerte dialektikken og med det òg den fundamentale sjølvrefleksjonen» (Skjervheim 1968, s.29).

Antinomier som grunnlag for refleksivitet

For å kunne avgjøre hva Skjervheim mener med «sjølvmotseiande, ‘dialektiske’ omgrep», og forstå hvordan de henger sammen med «den fundamentale sjølvrefleksjonen», trenger vi både å foreta en snarvisitt til essayet «Positiv, negativ og kritisk dialektikk» (Skjervheim 1968), og til Skjervheims hovedverk «Ideologianalyse, dialektikk, sosiologi: om den indre sammenhengen mellom samfunnsvitenskap, historie og filosofi» (Skjervheim 1973).

Skjervheim omtaler tidlig at det er noe iboende, vedvarende, og uløselig ved det liberale dilemmaet – «det er ein indre motsetnad som ikkje definitivt kan overskridast» (Skjervheim 1968, s.117). Den konvensjonelle lesningen har antatt at det dreier seg om de analytiske

²⁰ Uppsalaskolen var en filosofisk retning som særlig hadde hatt innflytelse på den sosialdemokratiske rettsfilosofien

begrensningene i hvert av de liberale prinsippene, eller (for de mer sofistikert, men fortsatt konvensjonelle) som motsetninger mellom de forskjellige liberale prinsippene. Jeg vil her trekke fram at Skjervheim angir de fundamentale motsetningene som antinomier, spesifikt som uløseligheter ved del-helhet-relasjonen, og at det er denne relasjonen som gjør at en teori om og for mennesker trenger være refleksiv; teorien må evne å uttrykke at en del av systemet relaterer seg til helheten.

Jeg har tidligere nevnt at essayet «Positiv, negativ og kritisk dialektikk» ble skrevet for å sette essaysamlingen i en større og mer prinsipiell sammenheng. Han hevder også at «det som dei føregående artiklane implisitt representerer, er ein kritisk dialektikk, men det som der er meir eller mindre implisitte føresetnader, skal eg her ta opp til eksplisitt drøfting, og på den måten prøva visa samanhengen i det heile» (Skjervheim 1968, s.118). Her flagger Skjervheim at de spor og antydninger av dialektikk-tilknytning vi har sett ikke var tilfeldig. I tillegg autoriserer han dette essayet som utdypende, og ikke på siden av tematikken «det liberale dilemma» (som tittelen kunne ha ledet en til å tro). Og her dukker antinomi-begrepet opp, først i hans presentasjon av Marx og den negative dialektikken, i rollen som det borgerlige samfunnets iboende motsetninger. «Utgangspunktet for den marxistiske analysen er dei indre motsetnadene eller antinomiane i det borgarlege samfunnet, indre motsetnader som inneber ei latent krise» (Skjervheim 1968, s.123-124). Han fører de så videre i en kritikk av marxismen, der en predikerer historiens slutt etter den endelige revolusjon: «Men om ein på den andre sida av krisa, revolusjonen, vil vera komen i ein slik situasjon at desse antinomiane vil vera oppløyste eller gå mot si oppløysing, det er noko som marxismen ikkje gjev eit definitivt svar på» (Skjervheim 1968, s.124). Antinomiene er utover i essayet et annet ord for de indre motsetningene som Marx' datidige arvtagere ønsket å oppheve gjennom en revolusjon, noe som kommer fram i oppsummeringen, «[d]en kritikken eg her har retta mot den marxistiske sosialismen, er ein kritikk mot sosialismen som sekulær historieteologi, som set sosialisme opp som eit absolutt prinsipp, som ein overgang til eit kvalitativt nytt avsnitt i historia, der alle indre motsetnader i det nåverande samfunnet skal

kunna oppløysast» (Skjervheim 1968, s.151).²¹ Skjervheim kritiserer her marxistene for å tro at antinomiene vil forsvinne (det er blant de særtrekk som preger det kvalitativt nye avsnittet i historia hos marxistene), at det såkalte herreløse samfunn er mulig. Likt Stefan Fischer, har sosialistene foretatt en lukning, de har satt sosialismen som absolutt prinsipp.

Først i hovedverket fra 1973 trår antinomiene eksplisitt fram som iboende uløseligheter knyttet til del-helhet-relasjonen, og at det er denne relasjonen som gjør at en teori om og for mennesker nødvendigvis er refleksiv; teorien må evne å uttrykke at en del av systemet relaterer seg til helheten. Det kommer fram i hans kritikk av sosiologiske teorier som aspirerer å redegjøre for hele det sosiale systemet. Slike teorier «må og gjera greide for det at det innanfor det sosiale systemet vert gjort greide for heile det sosiale systemet, at det sosiale systemet reflekterer seg sjølv, [...] teorien må reflektera seg sjølv inn i sammenhengen» (Skjervheim 1973, s.35). Det særegne ved å stille krav om at teorien må omfatte alt, seg selv inkludert, er at teorien da «er antinomisk, det vil seia han inneheld indre motsetnader av eit slag som ikkje oppstår så lenge vi tek for oss eit utsnitt av verda og gjer det til gjenstand for gransking, utan å reflektera over dette utsnittet sitt samanhang med det heile, der det og inngår det at vi gjer det til gjenstand på denne måten. [...] [S]like antinomiar kjem ein opp i når refleksivitet kjem inn i biletet» (Skjervheim 1973, s.36).

Skjervheim omtaler ikke Kants utlegning av antinomier, som er den filosofen som er mest forbundet med antinomier. Skjervheim angir selv flere grunner til dette. Først, i en rask avvisning mot i det hele tatt å gå inn i Kants forhold til dialektikk, «lat meg berre seia at etter mi oppfatning har Hegels kritikk av det Kant'ske standpunktet [dvs kritisismen] svært mykje for seg» (Skjervheim 1968, s.117). I hovedverket fra 1973 kommer det fram at denne avvisningen også henger sammen med at den type motsetninger Skjervheim tar for seg er motsetninger for *samfunnsvitenskapen*, som vitenskap. Og siden Kants antinomier framstilles i en kritikk av den rene fornuft, blir Kants kritikk for Skjervheim hovedsakelig

²¹ Skjervheim var kritisk til denne løsningen, fordi den baserte seg på den feilslutning at revolusjonens positive utfall ble garantert av at sosialismen (og den materialistiske dialektikk) ble satt som absolutt prinsipp. Dette var en tankerekke som kom til å gå igjen i hovedverket fra 1973.

gjeldende for de harde vitenskapene, de behandler ikke de særegne problemstillingene som samfunnsvitenskapene står overfor. Skjervheim unnskylder Kant for ikke å gjøre en slik undersøkelse med at «på den tid var ikkje, med eit visst unntak for psykologien, samfunnsvitskapane i moderne tyding oppstått» (Skjervheim 1973, s.132-133) (og i det videre konstruerer Skjervheim en kantiansk posisjon på samfunnsvitenskapenes grunnleggende utfordringer). Formelt følger Skjervheim Kants kritikk av rasjonell teologi og forestillingen om Gud, «an absolutely necessary and supremely real being, the concept of which ‘contains a therefore for every wherefore’ (A585/B613)» (Grier 2007). Grier påpeker at å gripe et slikt gudsbegrep «require thinking the totality, or ‘All’ of reality (the *omnitudo realitatis*)», det forutsetter at en tenker en totalitet av alt virkelig. Og dette er nødvendig, fordi «in our efforts to thoroughly determine each thing (to know it completely, specify it exhaustively), we must be able to say, of every possible predicate and its contradictory (p v $\sim p$) which of the two holds of the thing in question». Men, en slik prosess er parasittisk på ideen om en totalitet av alle predikater, fremhever Grier, ideen definerer seg selv som en enkelting, «and leads us to the representation of the ‘supremely real being’» (Grier 2007). Skjervheims antinomi-utlegning har en slik grunntilnærming til Kants forståelse, som iboende motsetninger som melder seg når en relaterer seg til totaliteten av verden. Skjervheim fokuserer så på del-helhet-relasjonen spesifikt, og utfordringene som melder seg siden det er behov for refleksivitet i en teori om mennesket og dets utfoldelse. Derfor skriver Skjervheim at «på ein viss måte oppstår dei kantianske problema på nytt *innan* dialektikken» (Skjervheim 1968, s.117) – antinomiene er ikke oppløst, de er vedvarende problemer ved enhver del-helhet-relasjon. Styrken til dialektikken er altså at den gir en redskaper til å relatere seg til del-helhet-relasjonen, som oppstår når en teori skal fange inn at mennesker relaterer seg til forklaringene i teorien. Det er dette refleksive momentet som sosiologen Anthony Giddens tyve år senere fanget opp i sitt begrep «dobbel hermeneutikk». Det er ment å dekke det at en i sosiologien ikke bare tolker aktører som selv tolker, det viser også til at «[t]he ‘findings’ of the social sciences very often enter constitutively into the world they describe» (Giddens 1987, s.20). En teori om menneskelig frihet må fange inn at teoriens «funn» blir inkludert i objektet under lupen, og at objektet dermed ikke er av en satt størrelse. Å romme refleksive begreper vil ikke gi endelige svar på hvordan mennesker kan realisere sin frihet, men det er en forutsetning for at teorien skal kunne si noe meningsfullt om menneskelig utfoldelse og frihetsgripen.

Hvis vi nå vender oss tilbake til slutten av Skjervheims essay «Det liberale dilemma», så kan vi nå se at frasen «sjølvmotseiande, ‘dialektiske’ omgrep» viser til antinomier, som altså peker til et krav til teorier som omhandler mennesker som aktører om å være refleksive – en utlegning om menneskets frihet må kunne forklare at aktørene tolker utlegningene når de tilegner seg friheten, for at teorien kan fungere frigjørende. Bare slik kan friheten realisere seg selv. Etter å ha kastet inn formuleringen «den fundamentale sjølvrefleksjonen», kommer Skjervheim med sin siste angivning av sin famøse, oppsummerende setning fra paternalismeeksemplet (altså setningen «når dei liberale prinsippa vert sette absolutt, forvandlar det heile seg til absolutt illiberalitet») – denne gangen i en eksplisitt dialektisk sammenheng:

«Men ved å eliminera alle dialektiske omgrep frå det teoretiske område, kan ein ikkje hindra at det vil oppstå fundamentale motsetnader mellom teori og praksis, utan at dette lenger kan reflekterast teoretisk. Ein slik motsetnad mellom teori og praksis er at å stå for absolutt liberalitet i prinsippet er illiberalitet i praksis. Skal dette forholdet reflekterast teoretisk, er det berre mogleg innanfor ein dialektisk teori.» (Skjervheim 1968, s.29-30)

Passasjen er tettpakket, men jeg skal her forsøke å forklare den. De fundamentale motsetninger mellom på den ene siden en teori om liberalitet som har eliminert alle dialektiske begrep (for vårt anliggende, en teori som har foretatt en lukning, som har hogd i stein hva frihet er), og på den andre siden en praksis i menneskelig utfoldelse (en praksis som søker å realisere friheten, altså en praksis som søker å være frigjørende, og som for å gjøre det trenger ha et refleksivt grep om frihetsbegrepet), gjør at «absolutt liberalitet i prinsippet er illiberalitet i praksis». Mangel på refleksivitet hos den liberale gir illiberalitet.

Behovet for refleksivitet figurerer følgelig på flere steder i Skjervheims essay. I paternalismeeksemplet vektlegges det at en trenger refleksivitet for å muliggjøre at frihetsbegrepet kan holdes i hevd. Alternativet er Stefans lukning, som er en advarsel og illustrasjon på hva som kan hende hvis de liberale tror at en bare kan lene seg tilbake og nyte den etablerte frihet, som når den først er oppnådd, ikke vil kunne forsvinne. Problemet er at individene aldri er ved en «end of history» (for å bruke Francis Fukuyamas ord). Hver generasjon, hvert individ, må gripe friheten for å kunne uttrykke den. I religionseksemplet kommer refleksiviteten til skue ved at man relaterer seg til totaliteten av de formale, negative

religionsfriheter. Og da kan en se at det som i utgangspunktet var ren frihet, kan fungere som tvang – noe som gjør det vanskeligere for en liberaler å slå seg karskt på brystet.

Så oppsummert kan vi se at fokuset i paternalismeeeksemplet lå på at Stefan manglet refleksivitet (han hadde foretatt en endelig lukning, og befant seg med det i et overstandpunkt). Og i religionsfrihetseksemplet illustrerer Skjervheim hva som skjer når en kun vurderer de liberale frihetene distributivt – da gjelder det kun å moderere de opp mot hverandre. En har da utelukket behovet for en totalitetsanalyse, som inkluderer at en forholder seg refleksivt, som del, til helheten, og lar en vurdering av totaliteten spille inn i ens pågående frihetsmanifestering. Jeg vil i det videre bringe med meg denne innsikten fra Skjervheims liberale dilemma, for å vurdere sekularismedebattens stemoderlig behandlede tema, religiøsitet i det offentlige ordskifte.

5. Sekularismedebatten, ett skritt videre

5.1 Mangel på «elevert debatt»

Rana påpeker tidlig i sitt panelinnlegg at han har «savnet den eleverte formen for debatt» (Aftenposten.no 2008, v.10:30).²² De aller fleste motinnlegg mente Rana at var preget av *argumentum ad hominem*, der «motdebattantens argumenter ikke blir forsøkt imøtegått, men isteden lanseres irrelevante personangrep» (Rana 2008b). Og videre, når hans meninger ble forsøkt imøtegått så var de som oftest så karikerte at det hele gikk over til stråmannsargumentasjon, der en «insinuerende og paradoksalt nok tar meg til inntekt for å ville innskrenke friheten», som han anklagde panelisten Sara Azmeh Rasmussen for, etter hennes innlegg «Garanti for mangfold» (Rasmussen 2008). Mengden av spekulasjoner om Ranas egentlige intensjoner gjør det fristende å lansere uttrykket «argumentum ad muslimem», for å få fram at det skjuler seg fallgruver i landskapet rundt verdikonservative ytringer av muslimer, i et vestlig, liberalt hegemoni. Nyskapning eller ei, disse tendensene i motsvarene tok han som en bekreftelse på hans påstand om at også hans religiøse, verdikonservative stemme ble forsøkt diskreditert i det offentlige rom.

Jeg tør påstå at både Rana og Aftenposten har noe av skylden for at påstanden han ville drøfte – om (den sekulære) intoleransen overfor religiøs ballast i det offentlige rom – ikke ble debattert i særlig grad, men heller bekreftet. Prisvinnerkronikken er fylt med spissformuleringer av typen at samfunnet er «ekstrem-sekulært», og den dominerende teologi i statskirken blir omtalt som «tidsriktig og politisk korrekt». Kronikken inneholder gjentatte beskrivelser av det rådende liberale hegemoni som «relativisme». Og tvetydige formuleringer, som at «troverdig bekjennelse til islamsk lære» er et kriterium for å kunne drive teologisk tolkning, førte til at kronikken avfødte mange andre tematiske debatt-tråder

²² Rana hadde sogar en frisk liten gapestokk-praksis, der han ramset opp de mest kritikkverdige motinnleggene.

enn de Rana selv søkte. I tillegg dukket det allerede i prisvinneren opp formuleringer som har en sterkt konspiratorisk tone. Blant annet blir behandlingen Kvarme opplevde beskrevet som noe som var «regissert» av «agnostiske eller ateistiske arbeidsgivere i staten». De samme personer blir beskrevet som å ha «varierende og diskutabel grad av forankring i kristen tro», og de utøver sin konspirative plan gjennom å behandle «statskirken som et instrument», for å få teologien til å gjenspeile «samfunnets nyeste verdimeslige strømninger istedenfor å gjenspeile Bibelens lære». I sitt hovedinnlegg på Litteraturhus-debatten går Rana sågar så langt som å beskrive den sekulære ensrettingen ved å trekke fram den amerikanske intellektuelle Noam Chomsky og hans påstander om at meningsdannelsen i det offentlige rom er et media-industrielt ønsket utfall (Herman & Chomsky 1988), i Ranas egne ord, «deler av vestlige medier er en politisk ideologi som sørger for å kontrollere folkeopinionen» (Aftenposten.no 2008, v.15:15).

Nå er Arne Næss' «Seks normer for saklig diskusjon» (Næss 1975, s.108-129) ikke lenger pensum til examen philosophicum, men det er rimelig å anta at de beskriver normene for den typiske form for «elevert debatt» som Rana etterspør. Ranas sterkt ladde språk bryter opp til flere av normene, især normen om å unngå tendensiøs gjengivelse av det som er stridsspørsmålet. Også hans spekulasjoner om motiver og årsaksforklaringer til aktørene han beskriver, er mindre eleverte debatteknikker. Den eleverte formen for debatt var dermed allerede i startgropa (ved hans kronikk) forstyrret. Og når Aftenpostens Stanghelle, som svar på kritikk av avisens premiering, sier at «det ikke er holdninger Aftenposten premierer, men evnen til å formulere sine oppfatninger» (Stanghelle 2008), så er det tydelig at de belønner Ranas argumentasjonsnivå. Og selv om man velger å se på Aftenpostens belønning som et forsøk på å dra fram et «klagebrev fra yttersia» (som kan berettige en lavere saklighetsterskel), så unngår en ikke at lista legges på kronikkens nivå.

Dette er ikke en kritikk som rammer Ranas kronikk alene, og ikke er det en unnskyldning for å bedrive *ad hominem*-praksis. Det er heller ikke gitt at en mer moderat formulert tekst ville vunnet konkurransen (eller i det hele tatt fått komme på trykk som kronikk), og det er heller ikke gitt at «det liberale hegemoniet» ville reagert stort annerledes. I tillegg hadde Rana et ønske om, og var glad for at han hadde klart, å «rokke ved den politiske korrekthet og de litt for sementerte sannheter i det norske samfunn» (Aftenposten.no 2008, v.09:35). En slik målsetting gjør nåløyet for et elevert avspark temmelig trangt. Det følgende poeng står,

uansett: de omfattende forestillingene og spissformuleringene ga motdebattantene en gyllen anledning til å praktisere nedhøvlingen og «maltraktingen» av Ranas religiøst fargede argumenter, i stedet for å diskutere de mer prinsipielle sidene ved degraderingspåstanden.

5.2 Det liberale hegemoni

At Rana mener statskirken burde vært avvirket, slik at trossamfunnet Den norske kirke kan få teologisk selvstendighet, er et mindre poeng i hans argumentasjon – de dørene sparkes inn av andre. Ranas anklage om mangel på rimelig konfesjonsnøytralitet er rettet hovedsakelig mot det liberale hegemoni, og selv om hegemoniet rekker over både staten og det offentlige rom, er hegemoniet i Norge mest til stede i den politiske hverdag som uformelle kjøreregler for meningsutveksling (det er ikke staten som er en aggressiv sekulær aktør hos Rana). Det gir utslag i form av hva som i en offentlig debatt er *common sense*²³, hva som må argumenteres for, og hva som fører til diskvalifisering fra videre deltakelse. Ranas advarsel om sekulær ensretting dreier seg om aksept for religiøs ballast i det offentlige rom, dermed er adressaten både medias «portvokterne», og alle debattanter.

Det er i en slik kontekst at fraser som «toleransens intoleranse» og «det liberale dilemma», blir ekstra potent. De fungerer som påminnelser på hvor grensene går i meningsvekslingen. De henviser blant annet til at toleransen har sine grenser, derfor utelukkes automatisk rasistiske og andre intolerante ytringer. Faren ved bruk av slike mantra som «toleransens intoleranse» er at en ikke trenger huske begrunnelsen. Og dess flere slike «huskereglene», dess vanligere blir det å kun vise til konklusjonen uten å praktisere dømmekraft. I vårt tilfelle stilles ikke spørsmålet «er Rana virkelig intolerant», i stedet praktiseres øvelser i analog argumentasjon (karikert som «Han minner om Kvarme, han forsvarer Kvarme, da kan

²³ Eller «rådende ideologi», som Norman Fairclough, en av grunnleggerne av den kritiske diskursteori, kaller det (Fairclough 2001).

vi konkludere likt som i Kvarme-saken») og feilslutninger som at de som er mot én spesifikk liberal politikk dermed er illiberale.²⁴

Det er slike trekk ved det offentlige ordskiftet Rana beskriver når han bringer inn Jan Inge Sørbø i debatten:

«[Sørbø] kaller det offentlige rommet i Norge i dag for 'sentrumsektremisme'. Han sier at i norske medier marginaliserer meninger som er politisk ukorrekte, [...] at veldig mange av standpunktene til meningsmotstandere av de verdiliberale ikke blir forsøkt rasjonelt motargumentert. [Når] verdiliberale hevder at deres meninger er verdiliberale er det visstnok et argument i seg selv. Det er en hedersbetegnelse [å hevde] at det jeg hevder er verdiliberalt – da trenger man ofte ikke å argumentere for det. Mens de verdikonservative må argumentere for det. Og samtidig bli avfeid og marginalisert som fundamentalistiske.» (Aftenposten.no 2008, v.19:50-21:08)

Det er altså i stor grad det liberale hegemoni i det offentlige rom som anklages for ikke å være konfesjonsnøytralt, men religionsfiendtlig. Rana beskriver også hegemoniet i flere spissformuleringer. Både som at dagens Norge «kjennetegnes av at kjepphestene toleranse, ytringsfrihet og relativisme velvillig ris i spørsmål knyttet til moral og familie, mens de settes på stallen i møte med mennesker som tidvis baserer personlige og politiske valg på sin gudstro» (Rana 2008a). Og videre i antydninger om en offentlighet uten moralsk ryggrad, i formuleringer som «den rådende relativismens konsepter [...] avslår en [moralisk] sannhets tilværelse».

Spissformuleringer eller ikke, så er slike antydninger om at samfunnets verdier trenger en religiøs forankring for å vedvare, ikke fremmedelementer i en sekularismedebatt. Det er i denne sammenhengen Rana trekker fram at Jürgen Habermas i samtaler med den nåværende paven har «poengtert at religionene har mye å gi i det offentlige rom, de har mye å gi til det offentlige liv. Og selv i sekulære samfunn har et religiøst språk og religiøse argumenter stor verdi» (Aftenposten.no 2008, v.19:14). Samtalen Rana viser til mellom Jürgen Habermas og

²⁴ Og da kan også en såpass sofistikert, dialektisk argumentasjon som er å finne hos Skjervheim bli så lite tilgjengelig at han en generasjon senere kan bli brukt mot det han selv forfektet.

Joseph Ratzinger fant sted i München januar 2004 (femkvart år før Ratzinger ble pavekirken overhode), og var sterkt farget av dette perspektivet. Habermas' innlegg tok utgangspunkt i og kommenterte påstanden at våre fellesmoralske kilder tørrer ut – kommentert av Habermas på følgende vis: «Her uttrykkes det tvil om den demokratiske forfatningsstat ved hjelp av egne ressurser kan fornye forutsetningene for at den består» (Habermas 2008b). Dette er et sentralt poeng Rana følger opp i Minerva-samtalen «Den illiberale liberaler» (Andresen 2008). Der viser han sin positive holdning til Habermas' såkalte oversettelseskrav (i tillegg til å utdype og avklare sitt forhold til liberal teori). Men før jeg kan presentere Habermas' utlegning om religiøst motiverte innlegg i en offentlig diskurs, må vi bli kjent med Ranas kritikere på dette punktet (også for å se hvordan dette punktet ikke ble fulgt opp).

Rasmussen forklarer mye av oppsvinget av nye verdikonservative stemmer i offentligheten som en konsekvens av en form for ekspress-modernisering. «For en stor del av de nye borgerne som kommer fra tradisjonelle samfunn, har møtet med det moderne demokratiet vært besværlig. Overgangen mellom et tradisjonelt og et moderne samfunn, et verdisett, kan føre til en opplevelse av meningstap og fremmedgjøring. Samtidig vokser behovet for eksistensiell mening, forutsigbarhet, trygghet, og tilhørighet i en kompleks og fragmentert verden» (Aftenposten.no 2008, v.25:22). Ved å angi motpartens ståsted som forståelig, kan det virke imøtekommende – hun har satt seg i den andres sted, og vet dermed hvor skoen trykker. Men forklaringen kan også oppfattes nedlatende. Det avgjørende er om forklaringen hennes brukes til å prøve å forstå Ranas posisjon sett med posisjonens egne briller (altså refleksivt), eller om hun kun velger å beskue posisjonen utenfra (som objekt). Om hun kun gjør sistnevnte øvelse og bruker forklaringen til å avvise Ranas påstander, så blir forklaringen hennes angitt fra et overstandpunkt. Ikt Stefan Fischers reaksjon overfor sine barn. Skjervheim beskriver en slik forståelsesfull tilnærming til sine meningsmotstandere, i presentasjonen av paternalismeeksemplet. «Også det direkte opprøret prøver [Stefan] å henta inn att, ved å seia 'eg forstår deg så godt'. Men Stefan forstår nettopp ikkje situasjonen, 'å forstå' tyder her eigentleg at han framleis meistrar situasjonen, han nøytraliserer opprøret gjennom det han kallar 'å forstå' det. På den måten har han alltid overtaket» (Skjervheim 1968, s.15). Det er få tegn i Rasmussens innlegg i imøtekommende retning. Hun forklarer Ranas konservative meninger kun som et reaktivt produkt, som utfall av en «besværlig»

prosess. Dermed kan Rana som utlegningens spesifikke objekt anklage Rasmussen for psykologisering. På det viset går Rasmussen i Stefan Fischers fotspor, i Yogi Berras infame ord, *It's like déjà vu all over again*.

Også Giske tegnet Rana i en liknende, reaksjonær, posisjon, i sin noe tvetydige avslutningskommentar. Der berømmer han først Rana for mot (for å sitte alene i panelet, med sine meninger), men kommer i samme åndedrag med en formaning til salen om at det egentlig ikke er så farlig med ekstreme, fundamentalistiske religiøse, siden de tross alt flagger sine meninger og gjør oss i stand til å «holde den opplyste liberalitet ved like», derimot er det «den likegyldige majoritet som ikke hele tiden er oppvakt og bevisst på at disse verdiene faktisk er skapt og framkjempet,» som utgjør den reelle trusselen (Aftenposten.no 2008, v.1:58:09). Utsagnet starter som ros av Rana, og har en ansvarliggjørende pekefinger rettet til publikum, men impliserer samtidig Rana i rollen som en ekstrem, fundamentalistisk religiøs, som kun på grunn av sin åpenhet om egne holdninger blir tannløs.

I sin iver etter å proklamere støtte til det liberale hegemoni, kommenterer også Giske hvilke krav som stilles til det offentlige ordskiftet. I Giskes ord, «vi har et liberalt hegemoni i Norge, og jeg skulle nesten si, 'Takke gud for det' – eller noen andre. Vi har et samfunn som gjennom 300 års beinhard kamp har akseptert de vitenskapelige idealer som en god oppskrift på diskurs» (Aftenposten.no 2008, v.45.45). Formuleringen «vitenskapelige idealer som en god oppskrift» antyder strenge krav til det offentlige ordskiftet. Giske skal bli enda mer tydelig idet han avslutter sitt timinutters innlegg. Her adresserer han at biskop Kvarme ble utsatt for «hets og gapestokk», «vel, han har makt, han sitter som biskop i det viktigste bispedømmet i Norge, da må du tåle kritikk. Det må vi som sitter med beslutningsmakt [...], enten det er politisk makt eller det er definisjonsmakt eller det er religionsmakt.» Så langt, et passelig kontroversielt standpunkt (fordi det ikke er helt avklart om «hets og gapestokk» er noe som hører til jobben). Giske berører så vidt offentlighetens portvokterne når han nevner «definisjonsmakt», men det er eneste gang han kommenterer det maktpåliggende i det liberale hegemoniet. Dernest avslutter han, «*spesielt* vil jeg si at de menneskene som påtar seg det ansvaret at ikke bare har de sterke meninger og sterke posisjoner, men de forvalter noe de mener er *den absolutte sannheten, den absolutte sannheten*, [de] må også tåle en sterk grad av kritikk, motstand, og må stå til rette for sine meninger i det offentlige rom, uten å ta

på seg offerrollen» (Aftenposten.no 2008, v.50:22). Spesielt de med religiøs ballast bør tåle motbør i offentligheten. Og samtidig avstå fra å hevde at de blir marginalisert. Eller som Giske sier tidligere, i en kommentar til Ranas kritikk av at «muslimer som står fram blir møtt med krav om å nedtone sin religiøsitet i offentligheten, [og at de] får sitt pass nøye påskrevet» – til det svarer Giske, «Ja, det kan vi innrømme. Det får man. Og det må man rett og slett tåle».

Lars Gule avklarer i sitt panelinnlegg forskjellige forståelser av hva som menes med «det offentlige rom», og prøver ut påstanden om det er religionsfiendtlighet i hvert av disse rommene. Han tar for seg tre betydninger, «offentlige institusjoner» (i betydningen statlige etater, offentlige bygg), «offentlig tilgjengelige områder» (parker, gater, torg), og til sist «det offentlige ordskiftet» (der Rana trekker fram at det liberale hegemoniet rår). Han avviser at det er særlig med religionsfiendtlighet i de to første betydningene. Snarere tvert i mot, vi har ifølge Gule «veldig høy grad av respekt for religions- og livssynsfriheten,» og fortsetter, «om noe, så er det at ett trossamfunn gis privilegium, å være statsreligion. Dette er diskriminerende overfor alle andre» (Aftenposten.no 2008, v.35:14). På dette punktet er Gule saktens enig med Rana, men som tidligere nevnt – statskirkeproblematikken er på siden av Ranas hovedfokus.

Hva så med marginalisering av religiøse i det offentlige ordskiftet? Hva med religiøst tuftede eller fargede begrunnelser av politiske ytringer? Her er Gule såpass kompakt i sin omtale, at jeg slipper til hans argumentasjon i to lengre bolker:

«Så har vi den delen av denne debatten [der en] sier 'Jammen kom med en begrunnelse for det du sier. Jeg aksepterer ikke at du sier at det er guds vilje at vi ikke skal ha likekjønnede ekteskap.' 'Jammen, det står i bibelen.' Dét har man selvfølgelig lov til å si, men man må også tåle å høre at dette argumentet er dårlig. For det er et elendig argument. Tror man ikke på denne guden som angivelig skal ha sagt dette, så er faktisk argumentet totalt irrelevant. Og det at stadig flere mennesker opplever denne argumentasjonen som irrelevant er selvfølgelig en belastning for de som tror – det kommer vi ikke utenom – men det er en subjektiv opplevelse av at man marginaliseres. Og hvem er det som marginaliserer? Er det jeg som sier 'ditt argument er irrelevant for jeg tror ikke på din bibel'? Eller er det den personen som insisterer på, og holder fast på et irrelevant argument? Her snakker vi faktisk om selvmarginalisering, Rana. Og det er forferdelig vanskelig å komme tilbake og kreve at argumenter bygd på totalt irrasjonelle forutsetninger skal bli tatt alvorlig i det offentlige ordskiftet.» (Aftenposten.no 2008, v.38:15 - 39:26)

Nå kan en si at Gule her bedriver en karikering av Ranas ønske, som et ønske om å *kun* ville vise til sin hellige skrift – men så var det først i paneldebatten at Rana presiserte hvordan en religiøs ballast kunne skipes. Fra karikeringen kan Gule uansett lett hoppe til å anklage Rana for å bedrive selvmarginalisering, siden han ikke vil gi slipp på sine *irrasjonelle*, religiøse argumenter i offentlig diskurs. Uansett treffer Gule Ranas poeng om degradering, og prøver å snu anklagen på hodet – hvem bedriver marginaliseringen hvis det er stor tvil om premissene, hvis det av et stort flertall er tvil om den omfattende doktrinen som trekkes på? Svaret er ikke gitt. Gule setter i alle fall rasjonalitetskrav til bidrag i den offentlige sfære, for at de skal bli tatt på alvor.

«Den typen marginalisering som følger av kravet om rasjonell argumentasjon kan man ikke unnslippe. Så skal vi som da holder oss til den rasjonelle argumentasjonen selvfølgelig ikke nekte noen å henvise til sine hellige bøker, til sine religiøse overbevisninger. Det ville være utidig. Det ville være urimelig. Det ville være å innskrenke ytringsfriheten. Men man kan altså ikke forlange respekt for argumentet i seg sjøl. Derimot kan man forlange respekt for retten til å fremme et argument – med andre ord respekt for ytringsfriheten. Men intet mer.» (Aftenposten.no 2008, v.39:45 - 40:50)

Gule tegner karikaturen til fulle. De religiøse er de irrasjonelle, Gules «vi» er de rasjonelle. Men antyder samtidig at en offentlighet ikke bør kvele alternative stemmer, selv ikke for det han oppfatter som totalt irrasjonelle meninger.

5.3 Sekularisme og komplette livsstiler

I Rasmussens debattinnlegg «Garanti for mangfold» beskriver hun sekularismen som noe langt mer enn læren om den konfesjonsfrie stat. Her angis sekularisme som en «politisk-filosofisk retning», en ideologi, og trekker røttene tilbake til «1700-tallets friske strømninger», opplysningstiden og den franske revolusjon. I hennes ord, «Sekularismen som en filosofisk-politisk retning har svekket den dogmatiske religionen, løsnet båndene mellom stat og kirke og avskaffet autoritære sosiale og politiske strukturer» (Rasmussen 2008). Hun tegner altså sekularismen som politisk fenomen, som fanebæreren til de liberale prinsipp. Og fortsetter, «Slik har sekularismen styrket, snarere enn svekket, religionsfriheten og etablert toleranse for religiøse minoriteter. Demokratiske sekulære samfunn har faktisk vist usedvanlig romslighet for religiøs utfoldelse av mangfoldige slag og for en reell livssynspluralisme». Det er sekularismen under en slik beskrivelse, av sekularismen som en progressiv statspolitikk, som en ideologi for enkeltmennesker, som en (i Rawls' ord) «omfattende doktrine», Rana setter spørsmålstegn ved om skal være rådende i vårt samfunn. Rasmussen derimot legger den til grunn, og setter ikke spørsmålstegn ved den, hun nevner kun dens heldige konsekvenser.

5.3.1 «Moderat sekulær nasjon»

Sekularisme er «den politiske doktrinen som fremholder at stat og religion bør være atskilt i et veridipluralistisk samfunn» (Bangstad 2007, s.412). Men nøyaktig hvordan atskillelsen skal utarte seg, er ikke gitt. I svakeste form inneholder det en norm om at staten ikke skal favorisere spesifikke konfesjoner. En langt mer aggressiv, ytterliggående (eller, i Ranas ord, «ekstrem») form vil beskytte staten – og dermed i ekstensjonen, hele det politiske og offentlige liv – mot religiøst motiverte politiske utspill, noe som i praksis vil utarte seg som offentlig anti-religiøsitet (som vi i dag kjenner som den tyrkiske sekularismemodell). Landskapet en kan forestille seg her, mellom den svakeste og den mest aggressive form for sekularisme, er fortsatt på nivået av *institusjonell* sekularisme (altså hvordan staten skal forholde seg til religion). Norges og Storbritannias statskirkeløsninger kan her vanskelig beskrives som å oppfylle selv en svak form, med mindre en *kun* ser på disse kirkene som offentlig sanksjonert på en «vestigal and largely symbolic sense», som Charles Taylor

formulerer det i sin utlegning om sekularisme, i hans gjeste-forord til «Secularism, religion and multicultural citizenship» (Levey & Modood 2009, s.xi).

Tematikken angår også graden av sekularisme i den sivile, offentlige, politiske sfære. Denne debatten har vært ført med fornyet styrke etter John Rawls' «Political Liberalism» (første gang utgitt i 1993). En distinksjon som har vært forsøkt avklart, er om kun lovgivere og offentlige tjenestemenn må være forpliktet til å formidle begrunnelsene for nye lover og forskrifter i offentlig tilgjengelige, dvs. allmennmenneskelige (eller, «sekulære», i betydningen «dennesidige») argumenter. Eller om også borgere, grupper og politikere som fremmer religiøst motivert lovgivning skal være forpliktet til å gi offentlig tilgjengelige argumenter.

Når Rana bruker formuleringen «moderat sekulær nasjon» og samtidig advarer mot en tyrkisk (og fransk) utvikling i Norge, så markerer han et ønske om at religionen ikke skal bli diskreditert fra det offentlige rom og det politiske ordskiftet, samtidig som han legger til grunn at staten burde være konfesjonelt nøytral (for å unngå at politikere gjennom staten skal styre en teologisk utvikling). I avslutningen av sitt hovedinnlegg på paneldebatten adresserte Rana hvordan en moderat sekulær offentlighet burde te seg, hvordan kjørereglene i det offentlige ordskiftet burde «fasilitere» religiøse ytringer. Han understreker at det «i et flerkulturelt og et flerreligiøst samfunn der det både er sekulære og religiøse, er det nødvendig at de som har en religiøst motivert etikk, selvsagt argumenterer med allmenne argumenter – [kall det gjerne] sekulære argumenter – og påpeker rasjonaliteten bak deres religiøse argumenter» (Aftenposten.no 2008, v.23:50). Dette berører Habermas' såkalte oversettelseskrav (og Rana er her strengere enn Habermas er, som vi skal se i del 5.5). Og Rana fortsetter, «[s]å mitt poeng har egentlig ikke vært at kristne eller muslimer skal få lov til å si at, siden dette står i koranen eller i bibelen så er dette et godt nok argument i det offentlige norske rom, som jo er preget av både sekulære og religiøse. Men mitt poeng har vært at også religiøse kan få lov til å argumentere rasjonelt for sine syn.»

5.3.2 Komplette livsstiler

Som del av Ranas påstand om sekulær ensretting i det offentlige rom, bringer han på banen en påstand om at det foregår en omfattende sekulær kampanje der «[d]en ultimate målsetting

er å slippe bort islams profil som en komplett livsstil for muslimer og redusere religionen til et semi-sekulært, relativistisk og kulturelt budskap» (Rana 2008a). Begrepet «komplett livsstil» er her interessant. Sosialantropolog og førsteamanuensis ved HiO Sindre Bangstad summerer betydningen av «komplett livsstil» som utledet av «din wa dawla», et moderne slagord som understreker nærheten mellom samfunn og religion (Bangstad 2008, s.26). I en kristen kontekst omtales dette gjerne som å være «personlig kristen», et oppriktig ønske om å føre et liv med Gud i sentrum, og dermed å la sine valg både i hverdagen og i sitt politiske virke ikke være upåvirket av sin tro – som kunne gjort ham til en ideell KrF-velger. Men siden det ikke var referert kun til en kristen kontekst av Rana, ble argumentet lest som en skjult tilslutning til islamisme og ønske om å sette sharia-lovgivning først – og her var førstelektor Kjell Madsen ikke alene i sin lesning.

Som motsats bringer Rasmussen inn at demokrati og menneskerettigheter «hviler på objektivt gyldige regler som alle religioner bør tilpasse seg», og Giske, har vi sett, fremmet «vitenskapelige idealer som en god oppskrift på diskurs». Slike formuleringer kan fort havne i dårlig selskap. Og utsagnene kan fungere som brenne til bålet for Rana, som har advart mot tyrkiske «ekstremsekulære» tilstander. For å illustrere hva jeg mener med dårlig selskap, kan vi se på formuleringene som Tyrkias Grunnlovsdomstol kom med i sin dom i 1998, da det regjerende Refah-partiet (med sine religiøse tilknytninger) ble stadfestet som ulovlig. Der beskriver de sekularisme som en komplett livsstil, en omfattende doktrine, nærmere bestemt «a civilized way of life which tears down dogmatism of the Middle Ages and constitutes the cornerstone of rationalism, science, [...] and the ideal of humanity» (Moe 2005). De kommenterer videre den moderate betydningen av sekularisme som konfesjonsnøytralitet, og forplikter seg til en sterkere variant, «the opinion that secularism is, in fact, the final phase of philosophical and organizational evolution of societies is also being shared [...] Secularism has accelerated modernization by preventing religion from replacing science in state affairs. Secularism cannot be narrowed to division of religion and state affairs». Og i avslutningen (av Christian Moes utdrag) stadfester de den tyrkiske sekularisme-modellens forbindelse til de moderne vitenskapene: «In a secular state sacred religious beliefs should never be mixed with politics, civil affairs and legal regulations [...] shall be formulated according to needs of individuals and the whole society by using scientific data» (Moe 2005). I beskrivelsen av sekularisme som en slutfase, «the final phase of philosophical and organizational evolution

of societies», aner vi en selvtilfredshet ved lukningen av debatten, som Skjervheim advarer mot.

En sentral ulikhet først mellom den tyrkiske modell og panelistene. I dommen stadfestes «sekularisme» som et ufravikelig prinsipp, og blir dermed fremmet i ren jakobinsk ånd. Religiøse overbevisninger blir da kjeppjaget fra all offentlig sfære. Slektskapet jeg vil påpeke mellom dommen og Giskes og Rasmussens innspill ligger snarere i formuleringen «Secularism has accelerated modernization by preventing religion from replacing science in state affairs». Fokuset på vitenskapen som eneste gyldige, og objektivt sanne, tenderer til det som kalles scientisme, en holdning som vil plassere en rent vitenskapelig omfattende doktrine som eneste gyldige stemme i et offentlig ordskifte.

5.4 Det liberale hegemonis totalitet

Stanghelle forklarer at «mange av dagens opinionsledere [har] problemer med å se at gårsdagens trosmakt er blitt devaluert til eksempler på avmakt. Den samfunnsmessige definisjonsmakten tilhører i dag den liberale majoritet» (Stanghelle 2008). Dagens portvoktere, likt Stefan Fischer, ser seg altså blind på sin egen erfaring med å stå med front mot en gammel illiberal holdning. Og – i religionsfrihetseksemplets språkdrakt – de ser ikke at totaliteten av deres substansielle frihetsuttrykk kan utgjøre tvang for de som tar religionen mest alvorlig. Totaliteten ved at det i det liberale hegemoni knapt blir tålt at noen har «en trosoppfatning som virker innskrenkende på det et flertall definerer som selvsagte rettigheter», uttrykker et allment prinsipp om at det liberale toleransebegrepet skal gjelde uinnskrenket, også i tros- og privatsfæren.

Det at Stanghelles frase «den intolerante toleransen» opprinnelig dreide seg om fordømmelse av aktiviteter i tros- og privatsfæren, ble på mange måter glemt i fjorårets debatt. Og når den konvensjonelle betydningen av det liberale dilemma dominerte partenes

forståelse,²⁵ så ble utgangspunktet usynlig – da ble toleransens intoleranse forstått slik Giske presenterte den, som utgått av en naiv, verdinøytral tese, eller som Madsen presenterte den, som en stolt posisjon som tør å vise sine grenser. Ved å se frasen i religionsfrihetseksemplets totalitetssensitive form oppstår kraften i frasen igjen – det liberale hegemonis mantra om toleranse²⁶ får fram at privatsfæren kan bli innvadert av en totalitet som var påtenkt den politiske sfære. Og da kan det som var liberalitet i teori bli illiberalitet i praksis.

5.5 Religiøsitet i et offentlig ordskifte

Mye av Giskes hovedinnlegg går på å avvise Ranas empiriske påstander om at religiøse forestillinger ikke tolereres, og på å avvise påstandene om at ensretting finner sted. Som han starter innlegget sitt med, «jeg mener artikkelen lider først og fremst under en fullstendig feil virkelighetsbeskrivelse, altså at den er empirisk gal» (Aftenposten.no 2008, v.42:01). Og fortsetter med å ramse opp alle måtene religionsfriheten har gode kår i Norge på, «retten til å utøve sin religion, retten til å uttrykke seg, ytringsfriheten, retten til å organisere seg, retten til å møtes, retten til å gjennomføre religiøse seremonier, retten til å misjonere» (Aftenposten.no 2008, v.44:28). Her ligger vi i verdenstoppen ifølge Giske, som viser til Human Rights Index. Men det ubehaget Rana vekker, griper tak i forestillingen om religionen kun som privatsak, at religionen ikke har noen rolle i utformingen av vår felles politikk. Og da blir en oppramsing av hvordan individene i sine private rom har topp religionsfrihet noe på siden. Dog modererer Giske bildet Rana tegner noe, ved å vise til at pressestøtten til religiøse tidsskrifter i Norge er blant de høyeste, per leser. Men som svar på spørsmålet om religiøs ballast i det offentlige ordskiftet legger Giske seg helt opp til Gules posisjon, «det ga Lars Gule et glitrende foredrag om» (Aftenposten.no 2008, v.42:25). Og Gule framholdt at religiøse argumenter i offentlig diskurs var totalt irrasjonelle. Tematikken

²⁵ Husk, også Ranas Skjervheim-informant, Sørbø, godtar premisset i den konvensjonelle tolkningen om hvordan forstå «vert sette absolutt», om ikke konklusjonen.

²⁶ Toleranse forstått verken som verdinøytral, eller som ubegrenset, men nettopp slik Giske legger ut om toleranse.

ble med det lagt død som prinsipiell debatt. En naiv liberal posisjon vil ved en slik avbrutt avfeieelse kunne lide dobbelt. Både slik Skjervheim legger ut om at religion som privatsak i sin totalitet blir til privatiseringen av religion. Og slik vi ser i det liberale hegemonis totalitet, der det liberale toleransebegrepet skal gjelde uinnskrenket, også i tros- og privatsfæren.

Rasmussen kommenterer på ett vis en mulig juridisk konsekvens av denne type advarsler, nemlig om religionsfrihet kun skal anses som en individuell frihet. Hun har et klart liberalt standpunkt, og påpeker en tendens som går i motsatt retning av Ranas frykt, «[d]et som er problematisk her, er at religionsfriheten tillegges trossamfunn, som da blir betraktet som juridiske subjekter, og ikke enkeltmennesker. Dette viser en dreining mot større vektlegging av religiøse gruppers rettigheter på bekostning av individer» (Aftenposten.no 2008, v.33:21). Denne forståelsen av problematikken bærer preg av den konvensjonelle, liberale posisjon (som vektlegger at det foregår en moderering mellom de liberale prinsipper), der en frykter at religionsfrihet ved å bli ansett som en grupperettighet får mer vekt når religionsfriheten skal veies opp mot de andre liberale prinsippene. En slik udialektisk tilnærming – som er blind for det iboende trekk ved individuelle rettigheter at totaliteten kan utøve tvang på områder bestanddelene ikke var ment å utøve tvang i – står i fare for å bli en selvoppfyllende profeti, all den tid det eneste alternativet det skisserer til seg selv er å være mot de liberale prinsipper. Det gjelder ikke å endelig immunisere den private eller religiøse sfære mot totalitetens tvang – men å forsøke å ha øynene åpne for at slike dynamikker er uunngåelige når en promoterer individuelle rettigheter. Et slikt imøtekommende forsøk er det Habermas i nyere tid har kommet med.

Habermas' krav til religiøst motiverte politiske ytringer

Habermas har foreslått hvordan religiøse meninger kan bli fasilitert i det offentlige ordskiftet. I sin Holbergpris-tale i 2005 tar han utgangspunkt i Rawls' såkalte provisio, som uttrykker at såkalt «rimelige, omfattende doktriner» godt kan introduseres i det offentlige ordskiftet, så fremt det de blir trukket inn til støtte for også blir presentert i allment tilgjengelige argumenter («proper political reasons»), innen en politisk beslutning fattes (Habermas 2008a, s.13). Det er en slik mulighet Rana etterspør, når han ber om at «også religiøse kan få lov til å argumentere rasjonelt for sine syn». Men han trekker altså heller inn

Habermas, både i paneldebatten og i Minervasamtalen. Det Habermas gjør med Rawls' provisio, er å argumentere for at ansvaret for oversettelse ikke alene kan ligge på de religiøse. Et ensidig oversettelseskrav utgjør en asymmetrisk byrde på den religiøse delen av befolkningen. Han løser dette med å komme med et pålegg om imøtekommelse overfor religiøst fargede politiske ytringer. Mye av kritikken som Habermas har møtt, har tatt utgangspunkt i denne kritikken av Rawls.

Jeg vil trekke fram et premiss hos Habermas, som for ham motiverer asymmetri-innvendingen. Den henleder, ifølge Habermas, oppmerksomheten til «the tacit assumption of learning processes that are independent of good or bad will. We must therefore shift the perspective from the conception of a liberal ethics of citizenship to those large scale mental changes on the achievements of which Political Liberalism always already counts» (Habermas 2008a, s.16). Habermas presiserer at vi ikke skal være blinde for de epistemisk-kognitive forutsetningene for dagens liberale posisjon, og presenterer så hva disse «store mentale forandringene» utgår fra og innebærer. Sosiologer har, ifølge Habermas, beskrevet denne moderniseringen av religiøs bevissthet som en respons på følgende tre utfordringer: Pluralismens faktum, framveksten av moderne vitenskap, og til sist utbredelsen av positiv rett og profan moralitet (Habermas 2008a, s.16). Og for å respondere adekvat på de tre utfordringene, så utløses tre korresponderende kognitive krav. Religiøse må lære å sette klammer rundt sine sannhetsutsagn (sagt negativt, en må ikke være kategorisk avvisende til andres sannhetskravs mulighet), anerkjenne moderne vitenskaps monopol på beskrivelser av den ytre verden, og anerkjenne at sekulære argumenter har forrang i politiske og sosiale arena. (Habermas 2008a, s.16).

Habermas legger til grunn at denne tredelte læringsprosessen, som først var presentert som den vestlige liberale posisjons historie, forutsettes gjennomgått av enhver borger i et liberalt demokrati. For sekulære borgere utgjør ikke dette store byrden, siden kravene er internalisert i en sekulær, omfattende doktrine. Men for religiøse borgere fremstår disse kravene som kognitive byrder. «Religious citizens, in order to come to terms with the ethical expectations of democratic citizenship, have to learn how to adopt new epistemic attitudes toward their secular environment» (Habermas 2008a, s.17). Og så dukker asymmetri-advarselen opp. Sekulære borgere er nemlig heller ikke skånet for kognitive byrder, «since a secularist consciousness does not suffice for the required respect for, and cooperation with their

religious fellow citizens» (Habermas 2008a, s.17). De sekulære borgerne er ment å bli lydhøre overfor religiøst fargede meninger, fordi deres egen liberale posisjon har gått gjennom de samme kognitive brytningene for å ende der den er i dag. De sekulære borgerne opptrer paternalistisk, hevder Habermas, hvis de nekter å forstå «their political conflict with religious opinions as a reasonably expected disagreement and to give public religious comments the benefit of a check whether they contain something translatable» (Habermas 2008a, s.17). Vi liberale skal ikke være ufølsomme overfor vår egen posisjons tilkomst, og kun forvente at andre borgere skal kunne følge etter.²⁷ Asymmetrien oppstår dermed idet sekulære borgere ikke anerkjenner potensialet til religiøses «rimelige, omfattende doktriner». Habermas advarer mot å innta en psykologiserende posisjon, et overstandpunkt (likt det jeg antydte Rasmussen gjør overfor Rana, i del 5.2). «As long as the secular citizens perceive religious traditions and religious communities as archaic relics of pre-modern societies that continue to exist in the present, they fall prey to what I will call a ‘secularist’ view, secularist in the sense that they can understand freedom of religion only as the natural preservation of an endangered species» (Habermas 2008a, s.17).

Det Cathrine Holst påpeker i sitt motinnlegg «Secular Worries», er at Habermas’ premiss, de kognitive kravene, kan fungere vel så innskrenkende som Rawls’ oversettelses-provisio (Holst 2008). Holst fokuserer selv på det andre kravet (om vitenskapens forrang i beskrivelsen av den ytre verden), når hun påpeker denne blindheten hos Habermas:

«The religious doctrines secular citizens should ‘open their minds to the possible truth content’ of are not any religious doctrines, but ‘modernised’ religious doctrines that acknowledge the fact of pluralism, the authority of modern science, positive law and a profane morality. With this in mind, I am not sure whether Habermas would consider the creationists of Lafont’s example as spokespersons of ‘modernised’ religion at all, i.e. as people we should ‘open our minds to’.» (Holst 2008, s.50)

²⁷ I tillegg angir Habermas en annen årsak til lydhørhet overfor religiøse doktriner, nemlig at de blant alle omfattende doktriner er potensielle bærere av moralske innsikter. Her angir Habermas at alle de store religionene i den såkalte «Axial age» ble injisert med et semantisk potensiale, som de nå kan trenge hjelp til å deschiffere til et sekulært språk. Dette poenget er heftet med en distinksjon mellom religionenes iboende og instrumentelle verdi, som gjør det mindre anvendelig å framheve her. Habermas vektlegger for øvrig den instrumentelle betydningen i hans samtale med Ratzinger.

For Holst er det kun de som består trepunktstesten, kun de som er moderniserte religioner, som etter Habermas' skjønn har krav på hjelp til, eller forståelse for manglende, oversettelse.

Om vi fører Holsts avsløring tilbake på Ranas posisjon, ser vi at det som først kan virke fristende for Rana – Habermas er mer langt lydhør for religioners potensielle kilde til moralske innsikter enn Rawls (særlig eksplisitt er dette i hans samtaler med Ratzinger) – samtidig kan skape hodebry for ham. For å påpeke hvordan avstanden mellom Habermas og Rana kan oppstå, skal jeg fokusere på Habermas' første kognitive krav, om at religiøse må lære å sette klammer rundt sine sannhetsutsagn i møte med pluralismens faktum. Habermas beskriver betingelsene for å oppfylle kravet på følgende vis: «They succeed to the degree that they self-reflectively relate their religious beliefs to competing doctrines in such a way that their own exclusive claim to truth can be maintained» (Habermas 2008a, s.16). Det avgjørende er om Rana er avvisende til de andre sannhetskravenes mulige sannhet, eller om han i sitt standpunkt anerkjenner denne muligheten.

Allerede i kronikkvinneren markerte Rana seg sterkt på dette punktet, «de kristne som vil holde fast ved Bibelens prinsipper, [får] passet sitt nøye påskrevet», var ett av hans sentrale premiss for degraderingstenen hans. «I det hele tatt er det i den norske offentlighet generelt sterke antipatier mot livssyn som fremholder at det eksisterer en sannhet som bestemmer rett og galt, hvilket er i strid med den rådende relativismens konsepter som avslår en slik sannhets tilværelse» (Rana 2008a). Nå kan det innvendes at Rana her setter sine argumenter opp mot det liberale hegemoni, at det er hegemoniet som enkeltstørrelse som angripes for relativisme. Men poenget i kravet er ikke om han driver aktiv degradering av andre meninger, men om han evner å holde muligheten åpen at andre kan ha rett. Og her trer hans kompromissløse, absoluttistisk holdning fram. Også i Minervasamtalen blir dette tydelig, når han påpeker at «[b]lant annet legger Koranen vekt på at menneskets natur ikke skal endres, budene er i tråd med menneskets natur» (Andresen 2008, s.80) (denne formuleringen er også på kant med Habermas' andre krav, siden den hellige skriften gis autoritet over vitenskapens beskrivelse av naturen). Ved å prøve Holsts poeng på Rana havner også Gules utbasuneringer om selvmarginalisering og hans beskrivelse av Ranas religiøse meninger som «totalt irrasjonelle» i et annet lys. Gule kan altså finne støtte hos denne strenge Habermas.

Hvordan skal Habermas' formale anvisning anvendes? Er det for eksempel kun de absoluttistiske premissene som skal avvises, eller skal hele argumentet avvises fordi aktøren har forbrutt seg mot ett krav på ett punkt? Og hva skjer det øyeblikket Rana, i starten av sitt hovedinnlegg, erklærer at «verdien av dyp uenighet er uvurderlig. Uenigheten i seg selv er den viktigste kilde til en demokratisk evolusjon, mens konformitet er den største trussel mot et levende demokrati» (Aftenposten.no 2008, v.09:55)? Står dette utsagnet i strid med hans andre, mer nedsettende formuleringer om pluralismen? Vil det gi Rana grønt lys?

Diskvalifiserer det ham fordi han både oppfyller og ikke oppfyller kravene?

Anvendeligheten til Habermas' utlegning viser seg her uklar.

Om det er uklart om Rana kan forvente direkte støtte fra Habermas til eget ønske om at religiøst fargede argument som hans eget ikke automatisk skal bli avvist, så betyr ikke det at Habermas ikke har verdifull innsikt Rana kan finne støtte i. Rana sympatiserer kanskje ikke med Habermas' tre ekskluderende, kognitive krav, og kanskje ikke engang hans hjelp til oversettelse. Men der Habermas appellerer til gjenkjenneligheten i den smerten de kognitive kravene stiller en overfor (som dagens liberale kanskje har glemt), der kan Rana finne støtte. Når Habermas presiserer at de liberale ikke skal være blinde for de epistemisk-kognitive forutsetningene for dagens liberale posisjon, så minner dette oss sterkt om Stefan Fischers lukning. Habermas advarer, som Skjervheim, mot at de liberale trekker opp stigen etter seg.

6. Skjervheim til orde

6.1 Kritisk dialektikk

«[D]et ubestemt moglege må korrigerst gjennom det bestemt umoglege, det vil seia den negative dialektikken må korrigerst kritisk. Dette er den kritiske dialektikken sitt prinsipp» (Skjervheim 1968, s.150).

I presentasjonen av totalitetsproblematikken (del 4.2.2) så vi hvordan «religionen er en privatsak» nettopp ikke ble en privatsak, men et allment prinsipp. Og at for de som ikke kjente seg igjen i denne frihetsforståelsen som totalitet, så utgjør det liberale prinsippet «tvang når det vert realisert i praksis». Et spørsmål som melder seg, er om «religionen er en privatsak» som allment prinsipp er et *illiberal* prinsipp i praksis, når det i sin anvendelse utøver den type tvang overfor enkeltborgere, slik Skjervheim beskriver. Dette er ikke like avgjort. Så lenge prinsippet kun tas som et negativt prinsipp for staten, altså kun tatt i betydningen at staten ikke skal realisere individenes religiøsitet, er det ikke intolerant. Men, vil jeg antyde, Skjervheim har ikke malt seg inn i et passivitetens hjørne, enhver formal frihet trenger ikke bli en intolerant tese ved å bli totalitet, så lenge en unngår å innta et overstandpunkt (altså så lenge en unngår å absoluttere det). Skjervheim argumenterer for en posisjon som anerkjenner at en substansiell stats politikk kan innebære tvang overfor de berørte – og ikke bare overfor antiliberale, som Madsen anvender Skjervheim til – og likevel kunne fremme den substansielle politikken, vel vitende at enkelte kan føle seg fremmedgjorte fra en slik statsmaktsutøvelse. Denne posisjonen kaster ikke de liberale prinsippene ut (noe som hadde *garantert* illiberalitet som utfall). Den viser på et sett ikke en vei ut av uføret, men en vei inn i et dialektisk ladd spenningsfelt. Skjervheim kaller en slik posisjon *kritisk dialektikk*.

Presentasjonen av den kritiske dialektikken er sterkt farget av den marxistiske diskursen den inngår i, der både en redegjørelse av revolusjonens rolle, forholdet til dissenterne, og utopien om den herredømmefrie tilværelse inngår. Men dette bør ikke gjøre argumentene utilgjengelige for uinnvidde. Skjervheim påpeker tidlig i «Det liberale dilemma» at den marxistiske tradisjonen ikke er fremmed for, men anser seg som viderefører av den tyske

idealismen og frigjøringsidealet, «Ein ting er heilt sikkert: det ligg ikkje i marxismen sin inste intensjon at det sosialistiske samfunnet skulle vera eit samfunn der den liberale fridomen skulle vera suspendert for alltid, eit slikt samfunn er i prinsippet eit reaksjonært diktatur» (Skjervheim 1968, s.15). Den mener seg sågar å ha avslørt strukturelle undertrykkelsesmekanismer i eiendomsforholdene som nettopp holder tilbake en full frigjøring.

Biograf Jan Inge Sørbo sier om Skjervheims kritiske dialektikk, at «han definerer det ulikt den typen kritisk teori som finst i frankfurtarskolen (sjølve termen var introdusert av Horkheimer på 1930-talet). [...] Det kritiske ligg i at samfunnsvitskapen alltid er knytt til ein posisjon i samfunnet, det vil seia at ein gjev opp forsøket på ein nøytral tilskodarposisjon og i staden gjer greie for sin eigen posisjon. Så enkelt er det, og så vanskeleg» (Sørbo 2002b, s.177). Bildet er godt tegnet av Sørbo, men det skjuler seg noen detaljer vel verdt å merke seg. Skjervheim kontrasterer selv den kritiske dialektikken opp mot posisjonene positiv og negativ dialektikk.

Positiv dialektikk

Med en positiv dialektikk mener han en dialektikk der alle indre motsetninger er «oppheva og forsona i den avsluttande totaliteten, slik tilfelle er hjå Hegel» (Skjervheim 1968, s.118). Han trekker i det videre på opphevelsesmomentet, når han problematiserer denne posisjonen. «Dersom vi går ut frå at det finst ein stat som er ‘die Wirklichkeit der sittlichen Idee’, vil likevel den formale fridomen vera oppheva dialektisk berre for dei statsborgarane som innser at dette er tilfelle» (Skjervheim 1968, s.120). For de borgerne som ikke har innsikt i totalitetsanalysen vil ikke forsoningen mellom de formale og substansielle friheter være reell, men kun «ei meining som dei herskande (hegelianarane) gjorde bruk av for å stabilisera sitt herredøme» (Skjervheim 1968, s.120). Skjervheim avslutter, «[f]orsoninga er såleis ikkje reell i samfunnet, det er ei forsoning i den absolutte ånd, men ikkje ei forsoning i samfunnet, som er konstituert av endelege subjekt» (Skjervheim 1968, s.120).

En kan bli skuffet over Skjervheims avvisning av en hegeliansk, positiv dialektikk, især etter hans sensibilitet overfor den tredje betydningen av at friheten blir opphevet (altså at friheten blir forvaltet av og hegnes om, og ikke kun blir kansellert eller får helt ny form). Dette

henger sammen med Skjervheims Hegel-kritikk – når friheten som fenomen blir klar over seg selv, når delen blir klar over helheten og dermed blir opphevet i den, er det på ett sett bak vår rygg. «Det er dette [Hegel] kallar ‘die List der Vernunft’, fornufta verkeleggjer seg gjennom individa sine handlingar, utan at individa skjønar det som eigentleg hender» (Skjervheim 1968, s.121). Derfor også fokuset på dissenterne som Skjervheim har i brorparten av essayet «Det liberale dilemma». Poenget for Skjervheim er at en frigjørende filosofi ikke er frigjørende hvis de som blir frigjort ikke vet om det.²⁸

Negativ dialektikk

Når Skjervheim beskriver den negative dialektikken (som dominerte i den potente ny-marxismen på 60-tallet), forklarer han at det som kjennetegner posisjonen er at tilhengerne «set det utopiske momentet som det ubestemt moglege, som eit *håp* om ein tilstand der mennesket sitt herredøme over mennesket skal vera oppheva» (Skjervheim 1968, s.150). Når Skjervheim skriver om sin egen posisjon, den kritiske dialektikken, at det ubestemt mulige må korrigeres gjennom det bestemt umulige, har dette brodd mot idealiseringen av revolusjonen som iverksetter av en slutttilstand, og forestillingen om utopien (om den herredømmefrie tilværelsen) som reelt mulig. Dette følger Skjervheim opp i sitt hovedverk fra 1973, der han (som jeg har nevnt tidligere) også retter kritikk mot forestillingen om historiens slutt etter den endelige revolusjon.

Det eneste som kan redde muligheten for en herredømmefri virkelighet (en målsetning som også bør være attråverdig hos liberalere), ville være en felles, grunnleggende innsikt, tilgjengelig for alle. Men av det faktum at vi er endelige mennesker, og at det mangfoldige demokratiet ikke slutter å forynge seg (med stadig nye generasjoner som må ales opp til opplyste borgere), så er dette *bestemt umulig*. Som Skjervheim selv fortsetter, «[d]et som eg har prøvt å visa er bestemt umogleg, er den totale opphevinga av mennesket sitt herredøme over mennesket, noko anarkistane vil gjennomføra over natta, medan marxistane vil

²⁸ Dette leder oss inn i Skjervheims kritiske bemerkninger til temer som «falsk bevissthet», og hans generelle marxismekritikk, som bærer for langt å legge ut om.

gjennomføra det gjennom ein langvarig dialektisk prosess. Konkret inneber dette at staten skal opphevast. Som real utopi er dette eit fata morgana» (Skjervheim 1968, s.150).

Spørsmålet som da gjenstår er om en automatisk skal unngå å realisere substansielle prinsipp som i sin totalitet ikke overlapper fullt med de individuelle prinsipp? Anvendt direkte på vår debatt: kan Rana få støtte fra Skjervheim ved at det allmenne prinsippet «religionen er en privatsak» *må* oppfattes som et illiberal prinsipp i praksis (siden det i sin anvendelse utøver tvang overfor liberalt innstilte enkeltborgere)? Hvordan kan totaliteten av et formalt prinsipp unngå å være illiberal, hvis det impliserer tvang overfor noen? Spørsmålet står og faller på om totaliseringen i seg selv gjør prinsippet illiberal, eller om det er overstandpunktet som gjør prinsippet illiberal.

For å kunne svare på dette er det nødvendig å presentere hva som ligger i at Skjervheim sier at samfunnet er konstituert av endelige subjekt.

Endelige subjekt, evig pluralitet

«[D]et pluralistiske samfunnet [...] prøver å finna ein alltid problematisk balanse mellom den totale pluralismen og den totale og totalitære einskapen, mellom anarkiet og det totalitære samfunnet. Det pluralistiske samfunnet gjev kanskje ikkje noka god løysing på denne problematikken, men alle andre er så mykje verre.» (Skjervheim 1968, s.149)

Mangfoldet av stemmer er alene garantert av at samfunnet alltid vil bestå av endelige subjekter, og det er urimelig å anta at våre forståelseshorisonter kan bli én. Det er altså ingen entydige, sikre måter å sørge for at verdens pluralitet av stemmer kan uttrykkes av én stemme. Dette problemet gjelder i Skjervheims eksempel om det revolusjonære parti som folkets røst, og det gjelder i mangelen på garantert overlapping mellom de formale frihetene og utfallet av, totaliteten ved en liberal lovgivningsprosess som substansielle prinsipp. Derfor påpeker Sørbø at Skjervheims liberaler ikke går inn i striden «i uforferda overtyding om at han nok vil få rett til slutt, fordi hans liberale standpunkt er det overlegne» (Sørbø 2005). Det er et uunngåelig faktum ved verden som ikke kan overskrides, nemlig «det at samfunnet frå ei side sett er ein pluralitet av individ, der tilhøvet mellom einskap og mangfald er eit *problem*, utan eintydig løysing» (Skjervheim 1968, s.147).

Det ligger en viss utfordring i å forklare at for å forstå det liberale dilemma så kreves det en åpenhet for det dialektiske, når Skjervheim selv stadig må ty til skjønnlitteraturen fordi han føler at det allerede på hans tid er ebbende hegeliensk kompetanse. Hvis en i tillegg må ha i mente endeligheten ved det pluralistiske samfunn, kan en spørre seg om Skjervheims frigjørende, kritiske dialektikk kanskje ikke har de beste overlevelsesmuligheter? Det kan fort virke både utmattende og lite plausibelt at vi kan skape oss termer som vi kan forholde oss refleksivt til, termer som fanger inn reelle forhold som vi gjennom refleksiviteten kan få bedre forståelse av. Men det er ikke så mørkt som en kunne frykte. Et eksempel er begrepet Third Culture Kids, som ble lansert på sekstitallet av sosiologen Ruth Hill Useem for å beskrive likheter i den syntesen av virkelighets-, frihets- og selvforståelse som barn i utlendighet skaper seg, som har likhetstrekk til tross for store kulturelle forskjeller (Wikipedia 2008). Nå er ikke poenget å lede fokuset til det som alt i alt er en begrenset gruppe, men heller påpeke at dialektiske begreper om individuell frihetsutvikling ikke er en totalt fremmed størrelse, iallfall når det er snakk om merkbare avvik fra normalen. Det er lett å se at frihetsbegrepet kan utarte seg som en dialektisk syntese blant såkalte TCK-barn, eller blant 2. og 3. generasjon innvandrere. Men mitt poeng er at frihetsbegrepet må gripes av n'te generasjon borgere, og at det vil være basert på de substansielt formidlede frihetsforståelsene, for alle og enhver. Og når det ikke er enighet i hvordan friheten skal utarte seg som menneskelig prosjekt – det er for eksempel i dag ikke enighet i frihetsutfoldelsens grenser i forhold til ressursbruk, og det er ikke enighet om hvilke allmenninteresser som skal få gjelde når totaliteten kan virke tvingende – så er det i alle fall ikke mulig å få et endelig, opplest svar på hva substansiell frihet er for den oppvoksende generasjon. Da trengs en dialektisk tilnærming.

En liten kommentar om dømmekraft

I tillegg heftes vi ved det som likner den aristoteliske innsikt om at hver situasjon er forskjellig, og at de prinsippene en eventuelt har samlet seg om, uansett er tolknings- og kontekstavhengige (Levey & Modood 2009, s.125). Den praktiske dømmekraft kan aldri bli satt ut av spill, siden de liberale prinsipper må anvendes i situasjoner som alltid er forskjellig. I utgangspunktet kan Skjervheims dialektiske tilnærming og Aristoteles' dømmekraft ha temmelig lik tilnærming til dette fenomenet. Begge kan si at man kommer styrket ut av bruken av dømmekraften, man blir mer erfaren. Skjervheims ekstra innsikt

ligger i at en også, gjennom ens refleksive tilnærming til frihetsbegrep som totalitet, har fått en innsikt det var umulig å få uten selv å ha deltatt i helheten, og sett at totaliteten forandrer seg. Også refleksiviteten gjør sitt til å fremtvinge unike, nye beskrivelser. Man samler altså ikke bare erfaring for å gjøre dømmekraften mindre sårbar mot feilslutninger (noe som gjør at en kan se seg blind på at det er antallet erfaringer som teller), men en kommer også substansielt styrket ut når en kan ta inn over seg resultatet av forrige frihetsmanifestasjon og dens totalitet.

Sørbøs «karsk toleranse» og «såra toleranse»

Skjervheim vil altså ikke selv gå med på at han har malt seg inn i et hjørne. Endeligheten ved samfunnet, og det pluralistiske faktum til tross, de som holder de liberale prinsipp i hevd kan ikke praktisere handlingslammelse. Den som best har beskrevet Skjervheims foreskrevne holdning mot denne type innvending, er biograf Jan Inge Sørbø. Han introduserte begrepsparet «karsk toleranse» og «såra toleranse» mot slutten av sitt foredrag på Skjervheimseminaret i 2005 (Sørbø 2005). Den såra typen toleranse inntar ei smertefull holdning, alle «må få ha og gje uttrykk for si overtyding. Men det smertelege ligg i at nokon tar feil – anten den andre eller ein sjølv. Denne smerta gjer at toleransen alltid må kombinera diskusjonen med den andre med sjølvrefleksjon og sjølvkritikk» (Sørbø 2005). Den karske toleransen, derimot, «knyter seg til tradisjonen frå Voltaire, og myten om at han ville døye for den andres rett til å seia si meining. Den karske toleransen vil bli motsagt, og går inn i striden i uforferda overtyding om at han nok vil få rett til slutt, fordi hans liberale standpunkt er det overlegne, dei andre er uutvikla i forhold til det» (Sørbø 2005).

Sørbøs foreslåtte begrepspar kommer fra en lesning som i praksis fletter sammen Skjervheims pluralistiske påpekning, og samtidig advarselen fra Det liberale dilemma. Og det fanger inn det Skjervheim beskriver i sitt prosjekt om kritisk dialektikk, som setter seg som mål å ta hensyn til mangfoldet av stemmer samtidig som en ikke viker for å en hevde en frigjørende, dialektisk, liberal politikk. Den karske toleransen representerer en udialektisk tilnærming. Det eneste alternativet den skisserer til seg selv er å være mot de liberale prinsipp. En risikerer ved slike holdninger at mer progressive, liberale seire ved neste korsvei rykker tilbake til start. Den såra toleransen unngår å innta et overstandpunkt, den holder ikke noe av tankegodset sitt, grunnlaget for politikken, utenfor kritisk gjennomgang.

Først ved en slik dialektisk tilnærming kan de som møter motstand fra de liberale få mulighet til å debattere prinsippene, og først da kan også de få en egen syntese ut av konflikten.

Kritisk dialektikk, det liberale dilemma og to illustrerende case

Men begrepet «den såra toleransen» har ikke endelig avklart hva Skjervheim ville sagt om totaliteten som tvang. Svaret kan vi finne når Skjervheim adresserer den kritisk dialektikkens syn utopien. «Noko heilt anna er om ein innser at [opphevinga av mennesket sitt herredøme over mennesket] er eit fata morgana, men likevel går mot det, men då i fullt medvit om at ein aldri reelt vil nå det, det vil seia at ein oppfattar utopien som regulativ idé» (Skjervheim 1968, s.150). Selv om en åpent ser de dilemma som melder seg når en forsøker å heve de individuelle partikulære interessene opp en allmen totalitet, så fører ikke det automatisk til politisk avholdenhet. Nettopp når en anser forestillingen om «opphevinga av mennesket sitt herredøme over mennesket» som regulativ idé og ikke mantra, er tvang i liberalitetens navn er ikke totalt frarådelig, så fremt handlingen utgår fra substansielle, liberale prinsipper.

Adopsjon

Et eksempel på dette kunne være å innrømme lik rett til alle borgere å kvalifisere seg til å adoptere, uten hensyn til seksuell legning – potensialet for at de som føler at denne substansielle friheten utgjør tvang (altså at de ikke kjenner igjen sine formale, negative rettigheter i et slik substansielt, allmennt prinsipp) utgjør ikke noe press mot den liberale i å konkludere politisk som sådan.²⁹

Skolepolitikk

Rana bringer selv på banen skolepolitikk som ett eksempel en bør tillate at eksisterer i parallellsamfunn. Den liberale posisjon kan i korthet her spille begge veier, avhengig om en velger å fokusere på det ønskbare allmenne, eller om en stor andel av befolkningen anser at

²⁹ Selvfølgelig er det en pragmatisk side ved dette også – kritisk dialektiske politikere kan være strategisk tilbakeholdne for å unngå tilbakefall på politiske seire, hvis for mange vil føle seg fremmedgjort fra samfunnet og «allmennviljen» i en slik utforming av substansiell politikk.

totaliteten av en allmenn løsning som urimelig mye tvang over foreldres rett til å forme egne barn. Her har republikanisme-teoretikeren Cécile Laborde, i hennes forelesning «A Critical Defense of Secularism» (Laborde 2008), forsvart skolevesenet som et offentlig ansvar, som ivaretar av en vital samfunnsfunksjon for at samfunnet skal kunne reprodusere seg selv – altså at det skapes kontinuerlige rammer for et fritt samfunn. Og ett av de kravene hun stiller til et skolevesen er at elevene blir eksponert for og tilegner seg kompetanse i å bevege seg i et sekulært samfunn (i betydningen svak sekularisme – som i praksis vil si at barna blir trent i å kunne følge de tre kognitive krav Habermas legger ut, som beskrevet i del 5.5). Anvendt på en norsk kontekst kan hennes posisjon være et forsvar for at det legges forpliktelser knyttet til pengeoverføringer til skoler, forpliktelser til at alle framtidige borgere i sin obligatoriske skolegang blir godt rustet til å takle en sekulær hverdag.

Før jeg skeier ut i videre eksesser og med det sørger for å fremmedgjøre Skjervheim for leserne, vil jeg heller avslutte denne hypotetiske øvelsen i What would Skjervheim do. De to små illustrerende eksemplene skal ha illustrert at den kritiske dialektikken mer er en metodisk innstilling, enn et formalt skjema for praksis. Og at Skjervheim ikke viker unna for tvang, så fremt en gjennomfører det i et åpent demokrati der dissenteren kan bli hørt.

6.2 Skjervheim oppsummert på sekularismedebatten

Hovedlesningen av «Det liberale dilemma» påstår jeg altså ligger i behovet for refleksivitet, som en trenger en forståelse av Skjervheims dialektikk for å kunne se. I paternalismeeksemplet får Skjervheim fram behovet for refleksivitet ved å illustrere hva som skjer i mellommenneskelige relasjoner når de liberale prinsipp settes utenfor kritisk gjennomgang, hva som skjer når dialektikken mangler i formidlingen av frihetsbegrepet. Religionsfrihetseksemplet får fram at selv negative rettigheter kan ha en absoluttistisk framtoning når de gjennom sin totalitet framstilles som allmenne prinsipp – og at en er blind for dette uten en refleksiv teoretisk utrustning. Advarselen i «Det liberale dilemmaet» er dermed sensitiv for at dialektikken vedvarer, og den vedvarer fordi de liberale prinsipper ikke endelig kan bli vedtatt for menneskeheten, de må virke frigjørende i den enkeltes erkjennelse av prinsippene, noe som altså, igjen, angir behovet for refleksivitet.

Selv om Skjervheim ikke prøver å unngå å foreskrive å gå etter utopien (som regulativ idé), betyr ikke det at posisjonen er en selvgod, karsk posisjon, som såkalte scientistiske posisjoner³⁰ i sekularismedebatten kan anklages for. Ved åpent å forholde seg til problematikken som en reell uenighet i en demokratisk meningsbrytning, og så lenge en unngår å sette totaliteten av de liberale prinsipp som et overstandpunkt (gjennom kontante «slik gjør vi det her»-holdninger) går man klar av en dogmatisk tilnærming til et pluralistisk samfunn. Det virker dermed gitt at Skjervheim er tilhenger av en svak type sekularisme, som nettopp sørger for at det er rom for alle konfesjoner, alle «spirituelle stemmer» (med Charles Taylors ord), alle «omfattende doktriner» (med John Rawls' ord). Det liberale dilemma er i så måte en advarsel mot å vedta en gang for alle hvilke standpunkter som er tillatelige og akseptable, hvilke horisonter som har noe å bidra med.³¹ Som Skjervheim antyder det, en innsikt i dilemmaet åpner en dialektisk vei videre, ikke en endelig gitt løsning. Det Skjervheim lærer oss, er å ha en ydmykhet overfor det faktum at vi er endelige. Det er ikke en tilslutning til at dissenteren alltid har rett, eller at de har krav på at deres substansielle politikk må bli virkeliggjort. Skjervheim advarer heller ikke mot kompromisser når en substansiell politikk skal vedtas (heller mot kompromitteringer). Men vi bør ikke i vår endelighet være så sikre at vi avfeier kritikken.

Siden samfunnet består av en mengde endelige vesener, så er det ikke gitt at alle vil «innse» at den allmenne vilje samsvarer med deres individuelle – eller med Hegels begreper, det er ikke sikkert at enhver vil innse at deres individuelle rettigheter er «opphevet» (i betydningen inkludert, hegnet om) i det allmenne. Og spesifikt til Skjervheims utlegning om at religionsfriheten i sin totalitet gir det allmenne prinsippet at religionen kun er en privatsak, så kan religiøse hevde at det slettes ikke er noe allment ved et prinsipp som var ment å hegne om kollektive, religiøse forestillinger men som manifesterer seg som et individualistisk mantra. Derfor blir advarselen at en ikke skal innta et overstandpunkt. Det vil si, en skal ikke

³⁰ Se for eksempel Habermas' bruk (Habermas 2008a, s.17)

³¹ Selv forsøker Skjervheim å gjøre det han karikerer som et avideologisert sosialdemokrati mer mottakelige for en politisk analyse som er sensitiv til totaliteten av eierskapsstrukturer, en type nymarxistisk analyse, i tillegg til at den politiske diskurs må være dialektisk for å ikke bli lukket.

anta at alle vil innse hva det liberale standpunkt i enhver sak er, og at motstandere dermed er illiberale (eller som Madsen konkluderer, «antiliberal»). Sørbø trekker på denne forståelsen når han skriver, «berre ved å koma til medvit om det liberale dilemma, kan ein halda dei viktige liberale prinsippa i hevd» (Sørbø 2006, s.383). Skjervheim advarer ikke mot liberalitet som sådan, bare at den har noen iboende dilemmaer som kun lar seg analyseres og tilnærmes med en dialektisk innsikt. Og om man prøver å løse et dilemma ved å erklære den formalliberale posisjon som overstandpunkt (og dermed hever den over mulighet for kritikk), så «fører det heile til illiberalitet».

Det er her jeg mener Rana ikke ser sin våpendrager Skjervheim for det han er, og dermed mister ham halvveis gjennom sitt argument. Skjervheim advarer mot at en ureflektert skal nekte religiøse hender på stats-rattet. Dette er langt fra en tilslutning til at en må eller bør ta hensyn til religiøse innvendinger, eller må eller bør la religiøse innvendinger farge utformingen av en politikk basert på en allmenn vilje som er utgått fra individuelle rettigheter, der religionsfriheten like fullt inngår. Skjervheim retter hovedsakelig en advarsel mot å gjøre ei ureflektert tilslutning til den rådende allmenne viljen, for at det ikke skal bli (i vårt tilfelle) en vulgær sekularisme. Som han oppsummerer mot slutten av essayet, Stefan Fishcher er «representativ for ei gamalliberal holdning som framleis dominerer sterkt hjå oss i Skandinavia. Holdninga er velmeint, men naiv og ureflektert, og ho ser ikkje når ho vert autoritær og aggressiv, ho har ikkje kome til medvit om sitt eiga ibuande dilemma» (Skjervheim 1968, s.29). Fordi en ikke ser at totaliteten av formale, individuelle friheter kan gi substansielle utfall som individuelle borgere kan ta anstøt av, så forskutterer en (i sitt overstandpunkt) heller at innvendingene er anti-liberale, selv når de protesterende slutter opp om de formale rettighetene den substansielle totaliteten utgikk fra. En slik type holdning var symptomatisk for behandlingen Rana fikk i debatten – han ble tegnet i bildet av en muhammedansk mørkemann, en islamist, en homofiende – til tross for hans gjentatte oppslutning til vestlige, liberale rettigheter.

6.3 Avsluttende ord

«Rana-debatten [kan] vise seg å være et varsel om at det ikke er selvsagt at vår tids liberale tidsvindu blir stående vidåpent. Motreaksjonen kan komme fortere enn vi aner. Det avhenger blant annet av den måte majoriteten forvalter sine nyvunne seire på.» (Stanghelle 2008).

Jeg har i denne oppgaven skissert Skjervheims forslag til hvordan unngå at vår tids liberale tidsvindu lukkes. Uten dialektikken står den liberale tidsalder i fare for å motarbeide sin egen fortsettelse, likt slik Stefan Fischer motarbeider sine egne barns frihet. Vår endelighet tilsier ydmykhet overfor meningsmotstandere, men samtidig, ikke politisk passivitet. Samtidig må vi aldri være i den villfarelse at demokratiet endelig er på plass. En substansiell politikk vil alltid være uttrykk for den konstant forandrende mengde av borgere, som alltid får nye erfaringer, og som forholder seg refleksivt til totaliteten av nylig ervervede innsikter. Anvendt på denne vårens høylydte debatt, rundt Fritt Ords belønning av Nina Karin Monsens offentlige stemme, så kan en se Skjervheims advarsel til fulle. At Monsen reagerer på totaliteten av de nye begrepene «familie» og «forelder», en totalitet som utgår fra en progressiv lovendring, gjør ikke henne automatisk til antiliberal. Men om en kun framstiller Monsen som liberalitetens store fiende, så tvinger en debatten inn i et spor som kan ha selvoppyllende karakter. Og da står en i fare for å måtte rykke tilbake til start ved neste korsvei, eventuelt valg.

De som i oppgaven har blitt stående som representanter for den konvensjonelle lesningen, har alle plukket opp noen momenter hos Skjervheim, og på hvert sitt vis så gjort sin dellesning til en endelig konklusjon. De har ikke vært lydhør for det dialektiske i Skjervheims argument, ei heller hvor dypt behovet for refleksivitet stikker. De har dermed gjort seg skyldig i det Skjervheim advarer mot, i forordet til sitt hovedverk fra '73. De har godtatt hans kritikk og antydninger, «men egentleg berre som eit springbrett som ein kan hoppa inn i ein ny dogmatisme frå» (Skjervheim 1973, s.8).

Jeg har i skriveprosessen blitt spurt om å komme med en oppsummerende frase på hva Skjervheim egentlig mente med det liberale dilemma, etter at jeg har forklart hvorfor verken frasene «toleransens intoleranse» eller «toleransens grenser» fanger inn Skjervheims advarsel. Jeg har endt opp med frasen «Frasenes tid er forbi».

Kildeliste

- Aftenposten.no, 2008. Er Norge religionsfientlig? *Aftenpostens Religionsdebatt, Litteraturhuset*. Available at: <http://www.aftenposten.no/webtv/?id=9312&cat=22> [Aksessert Februar 5, 2009].
- Andreassen, T., 2008. - Unge i Norge er lite opptatt av samfunnsdebatten. - *Unge i Norge er lite opptatt av samfunnsdebatten - Meninger - Kommentarer - Aftenposten.no*. Available at: <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentarer/article2274971.ece> [Aksessert Februar 9, 2009].
- Andresen, N.A., 2008. Minervasamtalen - Den illiberale liberaler. *Minerva*, 84(03), 74-80. Available at: <http://www.minerva.as/?vis=artikkel&fid=3018&id=1808200811064616397&magasin=ja>.
- Audin, A., 2008. Reis hjem! *Reis hjem! - Meninger - Debatt - Aftenposten.no*. Available at: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2283603.ece> [Aksessert Februar 9, 2009].
- Bangstad, S., 2008. Larmen og vreden: Fotnoter til sekularismedebatten. *3_Larmen_og_vreden.pdf (application/pdf-objekt)*. Available at: http://www.idunn.no/file/ci10489253/3_Larmen_og_vreden.pdf [Aksessert Februar 5, 2009].
- Bangstad, S., 2007. Sideblikk: Sekularisering, sekularisme og re-islamisering i sørafrikansk lys. *Nytt Norsk Tidsskrift*, (04), 412-419. Available at: <http://www.idunn.no/dispatcher?marketplaceId=2000&siteNodeId=4638860> [Aksessert April 8, 2009].
- Blandhol, S., 2008. Ranas mange stemmer. *Ranas mange stemmer - Meninger - Debatt - Aftenposten.no*. Available at: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2297856.ece> [Aksessert Februar 9, 2009].

Branner, H.C., 1958. *Thermopylæ: skuespil i fire akter*, København: Gyldendal.

Fairclough, N., 2001. *Language and power*, Harlow: Longman.

Giddens, A., 1987. *Social theory and modern sociology*, Stanford University Press.

Grier, M., 2007. Kant's Critique of Metaphysics (Stanford Encyclopedia of Philosophy).
Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-metaphysics/#MatAnt> [Aksessert
Mai 11, 2009].

Habermas, J., 2008a. Jürgen Habermas's speech at the award ceremony 30 November 2005. I
The Holberg Prize Seminar 2005, Holberg Prize laureate professor Jürgen Habermas:
"Religion in the public sphere". Bergen: University of Bergen, s. S. 8-9.

Habermas, J., 2008b. *Sekulariseringens dialektikk: om fornuft og religion*, Oslo: St. Olav
forl.

Hegel, G.W.F., 2007. *Åndens fenomenologi*, [Oslo]: Bokklubben.

Herman, E.S. & Chomsky, N., 1988. *Manufacturing consent: the political economy of the
mass media*, New York: Pantheon Books.

Holst, C., 2006. Det liberale dilemma? *Nytt Norsk Tidsskrift*, 23(Nr 02), 107-117. Available
at: <http://www.idunn.no/dispatcher?marketplaceId=2000&siteNodeId=2149130>
[Aksessert Mars 17, 2009].

Holst, C., 2008. Secular worries. I The Holberg Prize Seminar 2005, Holberg Prize laureate
professor Jürgen Habermas: "Religion in the public sphere". Bergen: University of
Bergen, s. S. 48-51.

- Honneth, A., 2000. *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactivation of Hegel's Philosophy of Right*, Assen.
- Laborde, C., 2008. *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, USA.
- Levey, G.B. & Modood, T., 2009. *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press. Available at:
http://www.amazon.com/Secularism-Religion-Multicultural-Citizenship-Charles/dp/0521873606/ref=sr_1_1?ie=UTF8&s=books&qid=1237635266&sr=1-1#reader.
- Madsen, K., 2008. To-le-ran-sens gren-ser. *Morgenbladet*. Available at:
<http://www.morgenbladet.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20080307/ODEBATT/394217700/0/DEBATT> [Aksessert Februar 5, 2009].
- Moe, C., 2005. Refah Revisited: Strasbourg's Construction of Islam. *Strasbourg Consortium - A Forum for Pending International Freedom of Religion Issues*. Available at:
<http://www.strasbourgconsortium.org/essays/?p=22> [Aksessert April 9, 2009].
- Nielsen, T.H., 2005. Sideblikk: Det statsliberale dilemma. *idunn.no - Samfunnsfag - Nytt Norsk Tidsskrift - 2005 - Nr 02 - Sideblikk: Det statsliberale dilemma*. Available at:
<http://www.idunn.no/?marketplaceId=2000&languageId=1&siteNodeId=3013341> [Aksessert April 8, 2009].
- Nilsen, H., 2006. Når det liberale blir autoritært. *idunn.no - Samfunnsfag - Nytt Norsk Tidsskrift - 2006 - Nr 01 - Når det liberale blir autoritært*. Available at:
<http://www.idunn.no/?marketplaceId=2000&languageId=1&siteNodeId=2149046> [Aksessert Mai 4, 2009].
- Næss, A., 1975. *En del elementære logiske emner: bokmålsutgave*, Oslo: Universitetsforl.

- Rana, M.U., 2008a. Den sekulære ekstremismen - Meninger - Kronikker - Aftenposten.no. Available at: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article2274868.ece> [Aksessert Februar 5, 2009].
- Rana, M.U., 2008b. En paradoksal debatt- Meninger - Kommentarer - Aftenposten.no. Available at: <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentarer/article2287708.ece> [Aksessert Februar 5, 2009].
- Rasmussen, S.A., 2008. Garanti for mangfold. *Garanti for mangfold- Meninger - Debatt - Aftenposten.no*. Available at: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2284475.ece> [Aksessert April 12, 2009].
- Rasmussen, S.A., 2007. I tenkeboksen - document.no. Available at: http://www.document.no/2007/07/i_tenkeboksen_1.html#comment-250439 [Aksessert April 11, 2009].
- Skjervheim, H., 1968. *Det liberale dilemma og andre essays*, Oslo: Tanum.
- Skjervheim, H., 1973. *Ideologianalyse, dialektikk, sosiologi: om den indre sammenhengen mellom samfunnsvitenskap, historie og filosofi*, Oslo: Pax.
- Stanghelle, H., 2008. Det gudløses triumf?- Meninger - Debatt - Aftenposten.no. Available at: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2287010.ece> [Aksessert April 5, 2009].
- Stanghelle, H., 2005. Flertallets tyranni - Meninger - Stanghelle - Aftenposten.no. Available at: <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentatorer/stanghelle/article1162878.ece> [Aksessert Mai 24, 2009].
- Storhaug, H., 2008. Hvilket makabert svik! *Hvilket makabert svik!- Meninger - Debatt - Aftenposten.no*. Available at:

<http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2277486.ece> [Aksessert Februar 9, 2009].

Sørbø, J.I., 2006. Debatt: Det liberale dilemma avlyst? *Nytt Norsk Tidsskrift*, 23(Nr 04), 383-384. Available at: <http://www.idunn.no/dispatcher?marketplaceId=2000&siteNodeId=3012082> [Aksessert Mars 17, 2009].

Sørbø, J.I., 2002a. Hans Skjervheim på direkten. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 2002(04), 379-385. Available at: http://www.idunn.no/file/ci3061466/NTT_04_2002_web.pdf [Aksessert Mai 5, 2009].

Sørbø, J.I., 2002b. *Hans Skjervheim: ein intellektuell biografi*, Oslo: Samlaget.

Sørbø, J.I., 2005. Liberal intoleranse. *Morgenbladet*. Available at: <http://www.morgenbladet.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20050930/ODEBATT/109300001> [Aksessert Februar 9, 2009].

Tuastad, S., 2007. Debatt: Liberale dilemma. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 2007(01), 109-111. Available at: <http://www.idunn.no/dispatcher?marketplaceId=2000&siteNodeId=3085984> [Aksessert Mai 4, 2009].

Tuastad, S., 2006. Misoppfatningar om liberalismen. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 2006(2), 166-174. Available at: http://www.idunn.no/file/ci2149125/NNT-2-2006_materie_til_trykk_230506.pdf [Aksessert Mai 4, 2009].

Wikipedia, 2008. Ruth Hill Useem - Wikipedia, the free encyclopedia. Available at: http://en.wikipedia.org/wiki/Ruth_Hill_Useem [Aksessert Mai 18, 2009].